GLOBAL PERSPECTIVES ON LEGAL HISTORY 15

LUISA STELLA DE OLIVEIRA COUTINHO SILVA

Nem *teúdas*, nem *manteúdas*: História das Mulheres e Direito na capitania da Paraíba (Brasil, 1661–1822)



This page intentionally left blank

GLOBAL PERSPECTIVES ON LEGAL HISTORY 15

Global Perspectives on Legal History

A Max Planck Institute for European Legal History
Open Access Publication

http://global.rg.mpg.de

Series Editors: Thomas Duve, Stefan Vogenauer

Volume 15

Global Perspectives on Legal History is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany.
As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law. The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.
It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

LUISA STELLA DE OLIVEIRA COUTINHO SILVA

Nem *teúdas*, nem *manteúdas*: História das Mulheres e Direito na capitania da Paraíba (Brasil, 1661–1822)



MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY
2020

ISBN 978-3-944773-28-5
eISBN 978-3-944773-29-2
ISSN 2196-9752

First published in 2020

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin, http://www.epubli.de

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
http://global.rg.mpg.de

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.d-nb.de

Cover illustration:
Tarsila do Amaral (Capivari, São Paulo, Brazil, 1886–1973)
Composition (Lonely Figure), 1930, Oil on canvas, 85 x 129 cm
© Long-term Loan MASP Ronaldo Cezar Coelho C.01277, Photo: Eduardo Ortega

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:
Luisa Stella de Oliveira Coutinho Silva (2020), Nem *teúdas*, nem *manteúdas*: História das Mulheres e Direito na capitania da Paraíba (Brasil, 1661–1822) (Global Perspectives on Legal History 15), Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main,
http://dx.doi.org/10.12946/gplh15

Índice

This page intentionally left blank

Agradecimentos

Este livro é fruto de uma pesquisa que começou há mais de uma década no Brasil, através de um projeto de investigação científica ainda no meu segundo ano do curso de direito. Desde este momento eu decidi que a História do Direito era o caminho que eu queria seguir, iniciando uma trajetória ininterrupta na qual muitas outras mãos estiveram sobre as minhas cada vez que eu escrevia uma linha. Muitas pessoas me deram o apoio técnico necessário, outras me fizeram sentir o amor e o desejo que dão sentido à vida, enquanto várias me inquietaram para encarar novas buscas e descobertas.

Embora iniciada no Brasil, o caminho escolhido me levou a muitos lugares e arquivos onde encontrei pesquisadores incríveis, competentes e conscientes, levando-me ao *Max Planck Institute for European Legal History.* Inicio, assim, por agradecer, primeiramente, aos diretores do Instituto e editores desta série. Aos professores Thomas Duve e Stefan Vogenauer, meus sinceros agradecimentos pela aceitação do trabalho e pela honra da publicação. Ao Professor Dr. Thomas Duve, meu reconhecimento pelo trabalho e esforço que tem transformado a História do Direito e os estudos sobre o mundo ibérico. Na pessoa do pesquisador que é, eu agradeço a recepção do livro e das minhas propostas e ideias que começaram anos atrás em Frankfurt, quando eu ainda estava nos primeiros anos do doutorado e que, desde então, tem marcado toda a minha trajetória acadêmica. Aqui, meu entusiasmo sempre encontrou suporte e minhas ideias floresceram, amadurecendo entre conversas, discussões e exposições entre amigos e profissionais extraordinários. Como este livro se relaciona a vários projetos do Instituto, agradeço de um modo geral ao 'grupo latino', a cada pesquisador que me ajudou a dar mais um passo na construção deste livro sempre que eu precisei, com o conhecimento técnico necessário, mas, acima de tudo, com amizade e cordialidade. Também no Instituto eu redescobri a Escola de Salamanca e sinto-me privilegiada por estar perto deste grupo onde sempre recebi suporte e aporte teórico. Também agradeço ao grupo da Dra. Benedetta Albani, por deixar constantemente as portas abertas para mim, especialmente cada vez que eu precisei discutir um pouco mais sobre casamentos e o Concílio de

Trento. À Dra. Lena Foljanty, uma pesquisadora seríssima e de uma generosidade incrível, e seu grupo, agradeço por me ajudar a ampliar meus projetos sobre os impérios ibéricos para muito além do Brasil. A Stefanie Rüther, meu carinho agradecido por ter acompanhado minha trajetória na História do Direito por vários anos e pela constante disponibilidade e criatividade em ajudar a gerir nossos planos acadêmicos. Agradeço a Nicole Pasakarnis pela preocupação e suporte constante nas mais diversas situações surgidas que fizeram minha vida tão mais fácil em Frankfurt. Na pessoa da Sra. Carola Schurzmann, sempre impecável no que quer se dedique, gostaria de agradecer o apoio de todos que fazem a Administração do Instituto, que simplesmente tornam possível a concretização do que for necessário para as nossas pesquisas. Por fim, meu reconhecimento a toda equipe editorial, simbolicamente representada aqui por Otto Danwerth e Nadine Gurris, que trataram de cada página deste livro com um refinamento preciso.

Desde o mestrado tive grandes mestres em Portugal, para onde me mudei para trabalhar nos arquivos. O Professor Bernardo de Sá Nogueira, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, iniciou-me na paleografia e sempre esteve disponível para ajudar a ler qualquer documento, com a paixão profissional e perfeição técnica que lhes são próprias. Na Faculdade de Direito, meus professores foram impecáveis na minha formação na História do Direito. Dentre eles, Dr. Duarte Nogueira, Dr. Eduardo Vera-Cruz Pinto, Dra. Isabel Banond (*in memoriam*), Dr. Martim de Albuquerque, Dra. Silvia Alves e Dr. Pedro Barbas Homem. Tenho muito orgulho de ter participado do Centro de Investigação, onde este livro foi plantado, cuidado por tantos anos para agora, enfim, brotar.

Também desde o mestrado, o meu orientador de doutorado, o Professor Dr. Pedro Barbas Homem, acompanhou-me por muitos anos. Sob seus cuidados acadêmicos recebi apoio técnico e humano, sempre com grande profissionalismo, polidez, sabedoria e respeito. No longo percurso da pesquisa, o professor tentou entender com grande flexibilidade minhas posições e esteve sempre preocupado com o meu desenvolvimento acadêmico. Dizer muito obrigado será sempre pouco. Portanto, acrescento que eu sou muito feliz em poder ter crescido sob sua orientação.

Ao Professor António Manuel Hespanha, que deixou de repente todos nós da História do Direito meio órfãos neste mundo acadêmico, minha eterna reverência. Ao seu lado todos nos sentíamos especiais e sempre saíamos de uma conversa cheios de ideais e caminhos novos por desbravar. É

desnecessário dizer, mas bom de lembrar, que os encontros eram sempre seguidos por e-mails detalhados com referências e fontes. Muitas de suas abordagens foram vitais para os impasses em que me encontrei várias vezes durante a escrita.

Muitos profissionais de ponta compartilharam suas generosidades comigo ao ler o manuscrito, que agora apresento em livro. Por isso, agradeço ao professor Gustavo Cabral, que se tornou ao longo dos anos um grande amigo e parceiro na História do Direito do Brasil colonial. Digo com muita sinceridade que seu suporte e comentários ao manuscrito e as discussões conjuntas, que envolveram também seus orientandos, ajudaram-me a amadurecer o texto e avançar em muitas interpretações.

Pouco depois de submeter o meu doutoramento, conheci pessoalmente a Professora Tamar Herzog e a partir daí meu respeito transcendeu a admiração pela carreira sólida e o trabalho de referência para os pesquisadores da História do Direito e da América Latina. Este livro não seria o mesmo se não fossem seus comentários, sugestões e críticas.

Na Central European University avancei com minha formação teórica em *Gender Studies* e *Postcolonial Studies* para complementar a abordagem que queria desenvolver neste livro. Durante esta estadia de pesquisa, a professora Francisca de Haan, minha grande referência na História das Mulheres, tornou-se uma grande amiga e meu suporte intelectual. Nela, pude sempre encontrar um cuidado que se materializa na seriedade e crítica quando lida com a pesquisa acadêmica. Foi com ela que descobri o mundo dos arquivos e da história das mulheres (inseparáveis) e ainda hoje me surpreendo com sua força de viver e trabalhar. Isto tudo sempre acompanhado de uma preocupação em fazer um mundo mais justo e igual. A ela, meu carinho, respeito e gratidão.

Do Brasil, destaco aqui a influência da minha formação humanista quando estudei Psicologia, sem a qual jamais poderia entender o 'Outro' e a 'diferença', conceitos tão caros a este livro, da mesma maneira. O símbolo desta minha parte é o maior humanista e psicólogo social do Brasil, Leoncio Camino Larrain, a quem eu tenho tanto por dizer. Na falta de espaço, digo simplesmente que dedico-lhe a minha eterna lealdade.

Meu reconhecimento às mulheres da História do Direito, porque cada uma representa um degrau de uma longa escada que eu nunca poderia ter subido sozinha: Julie Rocheton, Justine Collins, RobertaSerednicki, Luciana Aleixo, Cláudia Duarte, Vanessa Massuchetto, Luize Navarro, Anna Clara

Lehmann e Sol Calandria. Em particular, digo a Raquel Sirotti e a Mariana Armond Dias Paes muito obrigada por tanto incentivar minha carreira e este livro; a força e apoio de vocês ajudaram a dar o passo final e, finalmente, decidir que o manuscrito estava pronto.

Nas 'redes' da História do Direito com as quais estreitei laços durante a escrita deste livro, também cresceram vínculos com grandes historiadores do direito, a quem agradeço pelos valiosos comentários nas apresentações dos resultados parciais deste livro. A *European Society for European Legal History* trouxe o Professor Dr. Aniceto Masferrer, que sempre incentivou o meu trabalho e apoiou incondicionalmente meu progresso. Da *Association of Young Legal Historians*, com quem celebrei os avanços na História do Direito com tantos colegas todos os anos, brindo o nosso companheirismo na pessoa do amigo Dr. Omer Aloni.

Embora este seja um livro sobre mulheres, ele é dedicado a dois homens: Eduardo e Alfonso. Eu tive a chance de conhecer o amor e o companheirismo no primeiro segundo que vi Eduardo e ele acompanhou todos os dias dedicados a este estudo, e muito mais: leu várias vezes o manuscrito deste projeto, viajou pelo mundo ao meu lado em busca de fontes e livros. Dele, sempre tive o suporte inquestionável para continuar a procura das mulheres nos espaços coloniais. Ao seu lado celebramos todos os dias a aventura de viver e a paixão por estudar de domingo a domingo. Juntos, tivemos o nosso Alfonso, o nosso *starman*, como diz sua música favorita, que chegou ao mundo ao mesmo tempo que este livro ficou pronto. Ambos saem de mim e eu vou estar no mundo através deles.

Alfonso vai continuar de onde eu vim: minha mãe. É o seu desejo por mim que me fez sentir segura e feliz nesse mundo; e porque a coisa mais importante do dia é ligar-lhe várias vezes, só para ouvir a sua voz. Em muitos sentidos este livro também é dela. Também ao meu pai, porque, sem nem notar, eu sei quando está dizendo que eu sou a coisa mais importante da sua vida. Ele ajudou a construir muito do que eu penso sobre as mulheres. A Paulo e Ana, irmãos, porque ninguém mais no mundo pode compartilhar o que nós temos, um passado que só nós vivemos. Sofia, porque não é por ela, mas é para ela. Marluce e Mazé, que foram as mulheres da minha casa, foram minhas mães quando não puderam ser de outros. É por causa delas que eu também escrevi; elas são a prova viva deste trabalho, das formas de amor que a história transforma.

Durante a escrita deste livro eu passei a ser confundida com uma portuguesa, depois passei a ser realmente portuguesa e ganhei uma família em Portugal. À Dona Emília, Ângela e Seu Ângelo, às avós Judith e Ilda, que me adotaram quando eu já tinha perdido a minha avó que tinha adoração por mim e que nunca dizia 'não' às minhas invenções, e as tias Ema e Antónia, obrigada por oferecer um lar seguro que eu encontro de onde quer que eu venha do mundo. Todos cuidaram de mim tornando essas páginas possíveis. Também Rita, Ana Lúcia e Ângela abrigaram-me (em todos os sentidos) durante as noites 'pós-dias-inteiros' enfiada nos arquivos, oferecendo-me um lar de vez em quando e amor sempre.

Obrigada aos meus amigos Paulo, Monique, Mário, Aragão, Jorge, e minha afilhada Larissa, que acompanharam este trabalho de longe e de perto, e que me fazem sempre querer voltar à 'casa'. Meu sincero reconhecimento dobrado a Paulo de Tarso, grande companheiro, que se contagiou com minha procura pelos documentos e foi buscar em Pombal registros eclesiásticos importantes para a História do Direito da Paraíba e para este livro. Portanto, tem muito dele aqui também. Agradeço também ao excelente a exaustivo trabalho de Thamara Duarte pelo trabalho de revisão do texto.

E, finalmente, meu agradecimento à Capes por ter financiado parte deste projeto.

[…] la espada valerosa de un rey
en el silencioso lecho de un río,
los sajones, los árabes y los godos
que, sin saberlo, me engendraron,
¿soy yo esas cosas y las otras
o son llaves secretas y arduas álgebras
de lo que no sabremos nunca?

Jorge Luis Borges

Introdução: Uma História do Direito das Mulheres Coloniais

No fim do século XVI, após mais de 10 anos lutando contra os índios que se encontravam ao norte da capitania de Pernambuco, tudo parecia perdido para os portugueses e espanhóis. À força, os colonizadores tentavam aumentar as grandezas do Império, mas os povos originários da *terra brasilis* (aos quais os europeus passaram a designar, genericamente, como 'índios') tinham ocupado as fortalezas, construídas nos anos anteriores pelos colonizadores. Cotidianamente, espanhóis e portugueses enfrentavam as flechas e os arcos e lutavam, também, contra a falta de alimentos e até a fome. A guerra deu lugar à esperada paz da conquista de um dos lados, quando a notícia da chegada à Paraíba do índio tabajara Piragibe, nome que se traduzia por Braço de Peixe, circulou pelos novos territórios.

Piragibe, chefe tabajara, foi acolhido pelos índios potiguaras. Braço de Peixe era dono de força e liderança, e essa união acirrou o cerco feito pelos índios contra os portugueses. A paz entre os potiguaras e tabajaras cessou, porém, em pouco tempo. Aproveitando-se do conflito entre as tribos, Martim Leitão, o ouvidor-geral da capitania da Bahia, enviou João Tavares às margens do rio Parahyba para selar a aliança entre portugueses e tabajaras. Na missão, João Tavares, que tinha sido escrivão da câmara e juiz dos órfãos, foi acompanhado por apenas sete portugueses e 12 soldados espanhóis.[1]

O grupo de poucos homens partiu no dia 2 de agosto de 1585 e chegou no dia seguinte à região que seria conhecida como Paraíba. Tão logo desembarcaram, os poucos homens foram negociar com Braço de Peixe, com vista a derrotar os potiguaras. Por fim, assentaram as pazes os portugueses e os tabajaras, através de João Tavares e Piragibe, no dia de Nossa Senhora das Neves, 5 de agosto, nome religioso pelo qual passou a ser conhecida a

1 BN, Sumario das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do Rio Parahiba scrito e feito por mandado do Muito Ver.do Padre em Christo o P.e Christovão de Gouvea visitador da Companhia de Jesus de toda a província do Brazil. Ano não identificado. Microfilme F 2372.

povoação posteriormente construída.[2] Em seguida, um grupo de 40 índios, enviados por Piragibe, foi à vila de Olinda para levar as novidades ao conhecimento de Martim Leitão.

Nos anos seguintes, o Império português estabeleceria um novo ponto político estratégico, avançando seus limites geográficos. A capitania da Paraíba logo prosperou, devido ao solo favorável ao cultivo da cana-de-açúcar, tornando-se um polo açucareiro que moldou a organização política e administrativa deste local do Império. A monocultura da cana-de-açúcar era cultivada em grandes latifúndios e seus engenhos, baseando a produção no trabalho escravo, que atingiu seu ápice após a chegada de milhões de pessoas de várias partes da África forçadamente e no Brasil escravizadas.

Martim Leitão, João Tavares e Piragibe se tornaram nomes conhecidos da história da então capitania da Paraíba. Este livro, no entretanto, não é sobre eles!

Para além da conhecida atuação de grandes homens no passado, eles não são os únicos protagonistas da História da Colonização do Brasil. Muitos outros nomes, femininos, fazem parte desta narrativa histórica. Mulheres que figuram como sujeitos de sua própria história e da colonização do Brasil e desta região em particular.

Com esta publicação, nossa ideia é revelar quem eram elas; é mostrar que não é possível descrevê-las em um só tipo, mas em muitas mulheres, conforme diversas variantes. Muito embora utilizemos a categoria de gênero, na perspectiva da análise histórico-jurídica, não estaremos a falar apenas de uma mulher.

Na historiografia do Império português, elas vivenciaram (e assim permaneceram até poucas décadas atrás) papéis silentes e de pouquíssimo protagonismo. Apareceram na documentação como a esposa, a mãe ou a filha, a barregã, ou a prostituta. Em geral, eram descritas como teúdas e manteúdas

2 BN, Sumario das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do Rio Parahiba scrito e feito por mandado do Muito Ver.do Padre em Christo o P.e Christovão de Gouvea visitador da Companhia de Jesus de toda a província do Brazil. Ano não identificado. Microfilme F 2372, cap. 14: Novas do Braço de Peixe princípio das amizades: "Asentaram as pazes dadas suas dadivas e arrefens sahio o Capitão João Tavares dia de Nosa Senhora das Neves por cujo respeito depois se pos ese nome a povoação e tomarão por patrona e adevogada debaixo de cujo amparo se sustenta e ordenarão um forte de madeira com as costas no Rio […]."

por outro, ou a mulher sustentada e mantida pelo homem, conforme descrições de alguns documentos produzidos pelo Império.

Esta publicação não pretende estudar tão somente as mulheres mantidas e tidas por homens, nem muito menos as categorias produzidas por documentos legais. Pelo contrário! Este é um estudo que preza pela demonstração de que existiam, sim, mulheres que eram tidas e mantidas por si mesmas, na perspectiva de que não existe um só tipo de mulher restrito às categorias fixas: embora fossem mães, também podiam ser pobres, prostitutas, independentes financeiramente, judias ou católicas.

As mulheres eram muitas! E este será o primeiro argumento levantado por esta publicação.

Ao assumirmos tal premissa, percebemos que as primeiras mulheres chegaram à Paraíba colonial a partir de 1585, não somente da Europa ou de outras Capitanias adjacentes, como Pernambuco. Mulheres já habitavam o território paraibano desde séculos anteriores, como as índias tabajaras e potiguaras. Posteriormente, foram chegando as mulheres escravizadas, trazidas de várias partes de África.

Após a expansão inicial dos portugueses e espanhóis, retratada nos parágrafos anteriores, o território foi ocupado pelos holandeses, que permaneceram por décadas até assinarem o Tratado de Haia, ou a Paz da Holanda, em 6 de agosto de 1661. Deste ponto de partida, analisaremos os documentos datados até o fim do período colonial, marcado pela Independência do Brasil, em 1822.

Por duas razões partimos do período posterior à ocupação holandesa. A fase histórica anterior já foi analisada, com fontes primárias, no nosso trabalho de mestrado na Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.[3] Em segundo lugar, mas não menos importante, incluir o período holandês exigiria outras prerrogativas e cuidados específicos sobre o momento histórico. Seria necessário considerar a nova organização militar, administrativa e social, em um novo mundo então com novos protagonistas, para além dos vários 'europeus', 'índios' e 'africanos'.

A escolha não deixa de considerar as importantes consequências do período histórico. Os esforços que Portugal fez para combater o domínio holandês

3 O limite temporal deste trabalho anterior esteve restrito à fundação política e administrativa da capitania, em 1585, até à ocupação holandesa. Ver Silva (2013).

foram determinantes para a História luso-brasileira. Portugal gastou uma fortuna para pagar aos holandeses pela paz do nordeste[4] e também empreendeu enorme quantia no dote da princesa Catarina de Bragança, em consequência da Restauração. Os acontecimentos, o dote dela e o domínio holandês, repercutiram por décadas na Paraíba e nas demais Capitanias do Norte.

A experiência de anos em arquivos, em busca dessas mulheres, quando procuramos seus vestígios no período colonial brasileiro, já antecipava que iríamos encontrar mais do que meras mulheres congeladas no passado. Vamos lidar com as expressões vivas das ideias em torno do que era ser mulher na sociedade da época, dos usos da sexualidade neste período e das práticas que envolvem a diferença de 'sexo', como era mais utilizado no período em estudo.

Assumindo esta perspectiva, fomos muito influenciados pela crítica pós-colonial, para ampliar as interpretações das evidências documentais. Um dos pontos centrais é o estudo das mulheres nos contextos coloniais, denominado de feminismo pós-colonial. Este ramo não pode ser visto, simplesmente, como um subconjunto dos estudos pós-coloniais, nem, muito menos, como uma variante do feminismo, mas como uma intervenção na configuração dos estudos feministas e pós-coloniais.

Durante nossa abordagem, foi de extrema influência o conceito de interseccionalidade,[5] desenvolvido na teoria pós-colonial por autores como Uma Narayan,[6] Chandra Mohanty[7] e Gayatri Spivak.[8] Ao defender que as especificidades de raça, classe, nacionalidade, religião e sexualidades estão relacionados com o gênero, suas hierarquias e epistemologias, assim como com as questões sociais, políticas e econômicas que existem entre as mulheres, suas subjetividades, trabalho e direitos, encontramos as bases para uma análise complexa da vida no contexto do Brasil colonial, onde coexistiam,

4 A expressão Nordeste sera utilizada meramente como indicativo de um ponto colateral. Ressaltamos a necessidade da consciência do uso da expressão, pois o nordeste como região não aparece na documentação do período estudado e até hoje merece a devida crítica, em razão da generalização que representa em razão da pluralidade da região. Em outras partes do livro, usaremos a expressão mais exata para o período: Capitanias do Norte.

5 O conceito foi inicialmente desenvolvido por Crenshaw (1991), embora a intersecção das questões de raça e gênero já estivessem bastante desenvolvidas pelo movimento negro desde a segunda onda feminista.

6 Narayan (1997).

7 Mohanty (1988).

8 Spivak (1988).

numa mesma sociedade, pessoas de diferentes condições e status, religiões e opções sexuais.[9]

Havendo tanta vida e diferença, esta sociedade possuía normas, que produziam várias normatividades. São as normatividades relacionadas às mulheres que nos interessam: questões de sexo, das diferenças entre homens e mulheres, da constituição das famílias, lugar ideal para a mulher no período que estudamos, e, especialmente, os desvios morais e sexuais do período que circunscrevemos. Quando falamos em normatividades não procuramos apenas categorias fixas de mulheres ou um direito de família específico – que, por razões claras e já fundamentadas, não pode ser utilizado no período que estamos a estudar –,[10] mas entender como se dava a normatização das relações entre os sujeitos coloniais pela perspectiva da diferença, do sexo, e também da interseccionalidade, ou a partir da interface entre as questões de status e condição, religião e a sexualidade que não eram puramente apenas transpostas de Portugal para o Brasil.

Sendo precisos, este é um trabalho sobre a História do Direito do Império português, vista a partir de um ponto geográfico: a capitania da Paraíba, num olhar que traz à tona as vozes das mulheres no contexto colonial. Não é sobre a viagem de um 'Direito português', abstrato e metafísico, para o outro lado do Atlântico. É, sim, uma percepção de como as diferentes normatividades do Império entraram em contato com outras normatividades, que só foram possíveis pelas idas e vindas das pessoas de diferentes partes do mundo à Capitania, durante sua colonização. Houve adaptação, viagem, mudanças e reinvenções a partir das práticas exercidas por estas pessoas, das leituras de obras que circularam pelo Império; do exercício de funções previamente existentes ou novos postos criados para o 'novo mundo'.

Para além destes processos, outros mais complexos se formaram (que podem ou não conter indícios desta formação), considerando que o Direito não somente viajou e foi aplicado indistintamente em outro local, neste caso o continente americano. Antes de uma consciência do que seria esse Direito, as pessoas viveram, relacionaram-se, criaram vínculos e atuaram politicamente em diferentes locais.

9 Rajan (2000) 53.
10 Brigas (2012).

Mesmo dentro de um espaço mais amplo como a Paraíba, cada local possuía um discurso próprio, se olharmos a relação humana pela interseccionalidade e afastarmos as categorias prefixadas.

Decorre daqui o nosso segundo argumento: o que era produzido e imaginado no discurso normativo da metrópole não era copiado e seguido, literalmente, na colônia.

Assumindo esta abordagem diante de fontes primárias, nosso foco principal foi uma leitura dos documentos encontrados dentro de uma história das normatividades, reformulando e questionando como o mundo jurídico-colonial concebia as questões relacionadas à mulher e à sexualidade na sociedade colonial. Foi perceber, também, de que maneira a colonização, enquanto um processo que não é unívoco, aconteceu, considerando as multinormatividades encontradas nos espaços coloniais. Muito além da ideia de Direito impregnada pelo Direito português e o *Ius Commune*, outras formas de conceber as normas foram possíveis.

A História do Direito das Mulheres na capitania da Paraíba, a partir de meados do século XVII, é, portanto, o tema deste trabalho. Estudaremos as mulheres da Paraíba colonial sob a perspectiva das várias normatividades encontradas naquela época, questionando-nos sobre a condição jurídica específica dessas pessoas, diferenciadas pelo gênero, num espaço colonial. O Direito extrapola sua restrição às leis, incluindo uma complexa rede de jurisdições e práticas próprias do período em análise.

Optamos, então, pelo uso das multinormatividades, um conceito desenvolvido especialmente no *Max Planck Institute for European Legal History* por Thomas Duve, no sentido de questionar o que vem sendo compreendido como europeu e nacional em detrimento do local ou regional. Limites fronteiriços fixos são superados por uma perspectiva transnacional, que vê a História do Direito muito mais global, ao mesmo tempo que se interlaça com o local.[11]

Para se perceber a importância desta mudança metodológica e para entender este 'local', é preciso compreender como a historiografia tem desenvolvido o estudo da história colonial da Paraíba. Esta historiografia está relacionada à criação do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, em 1905. Os historiadores do fim século XIX e início do XX tinham ligação com o Instituto Histórico Geográfico Paraibano (IHGP) e/ou com o Instituto Arqueo-

11 Duve (2013).

lógico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP), próximos dos princípios dos historiadores metódicos. Depois da fundação do Instituto, houve uma tendência, chamada de paraibanidade; uma tentativa de busca das raízes, ainda que sob a influência do regime republicano e do positivismo.

Foi Irineu Ferreira Pinto,[12] o fundador do IHGP, que recuperou e tornou mais acessível muito do que sabemos sobre o período colonial paraibano, trabalhando e transcrevendo vários documentos portugueses acerca da Paraíba. Com Maximiano Lopes Machado[13] e Horácio de Almeida,[14] foram marcadas as bases inicias do estudo da fase colonial. A História produzida por estes três autores seguiu a linha da produção histórica da realização de grandes homens e outros fatos da política local, caracterizados pela época e suas ideologias.[15]

Outros autores marcantes, como Irineu Joffily,[16] João de Lyra Tavares,[17] Celso Mariz,[18] José Leal,[19] Almeida Prado[20] e Wilson Seixas,[21] mantiveram interpretações em harmonia com as posições ideológicas e históricas predominantes no Instituto, que tentavam construir uma identidade, digamos, específica para a Paraíba, buscando vangloriar as ações dos colonizadores brancos e destacando seu o papel 'civilizador'. O 'local', ou a Paraíba dos primeiros tempos, foi descrito como um espaço onde chegou o homem branco e europeu, e tudo que ele representava, para realizar um projeto colonizador, visto como benéfico e em prol da salvação do Brasil.

Mesmo diante destes estudos, o período colonial paraibano ainda é uma incógnita para a História. Apesar do reconhecimento da sua importância, o processo inicial de ocupação ainda é visto como pouco relatado, e a ocupação holandesa, nas várzeas do rio Paraíba, ainda é obscura. As grandes mudanças começaram com professores atuantes, da Universidade Federal da Paraíba, que passaram a incorporar fontes primárias e a utilizar outras ferramentas

12 Pinto (1977).
13 Machado (1977).
14 Almeida (1966).
15 Rocha (2007).
16 Joffilly (1977).
17 Tavares (1910–1911).
18 Mariz (1980).
19 Leal (1990).
20 Prado (1984).
21 Seixas (1985).

metodológicas. Os primeiros anos da História Política e Econômica estiveram a cargo de Mozart Vergetti de Menezes[22] e Regina Célia Gonçalves.[23] O período no qual a Capitania esteve anexada a Pernambuco foi trabalhado por Elza Régis de Oliveira.[24]

Quantos às fontes, documentos foram recuperados por Wilson Seixas sobre a colonização do Sertão. Já Lyra Tavares conseguiu deixar transcritas algumas cartas e concessões; documentos que ajudaram a reconstituir a estrutura fundiária feita por Irene Rodrigues Fernandes. Finalmente, Solange Rocha desfez a tendência, na historiografia e no colonialismo, de esconder os negros da Paraíba e minimizar os seus sofrimentos nos oitocentos.[25]

No mais, o estudo da Paraíba colonial, principalmente os primeiros anos da colonização, ainda permanece tímido. Sua representação, nos cursos de História, é pouco significativa, apesar das necessidades da história regional.[26]

Um estudo específico sobre as mulheres se fazia, então, necessário. Era *mister* que fossem levadas em consideração as fontes ainda inéditas; que se trouxesse novidades na interpretação historiográfica. Uma lacuna que, somente agora, a partir deste trabalho, começa a ser preenchida.

Muito além do registro e análise de fontes que não foram ainda trabalhadas pela historiografia, este livro avança na produção historiográfica da região, mostrando um pequeno e particular espaço dentro do Império português. Encontram-se aqui o local e o global. É aqui que o *Ius Commune*, que já possibilitava a compreensão do Direito entrelaçado em ordens jurídicas e a coexistência das diversas ordens, em um mesmo espaço, chegará aos trópicos, às Américas, conhecendo outras formas de normatividades e criando práticas únicas, possíveis somente neste contexto e neste lugar.

Daqui decorre o terceiro argumento levantado por este livro: o Direito não oferecia soluções pré-estruturadas para analisar questões da vida diária. No entanto, proporcionava soluções provisórias para o cotidiano das pessoas. Diante desta complexidade, se faz necessário percorrer arquivos em, pelo menos, dois pontos do Império: a Paraíba e Lisboa.

22 Menezes (2005).
23 Gonçalves (2007).
24 Oliveira (2007).
25 Rocha (2007).
26 Silveira (2009) 50–51.

As fontes e os arquivos

O ponto de partida da pesquisa arquivística foi identificar quais e onde estavam as fontes coloniais acerca da antiga capitania da *Parahyba* no intuito de saber se elas ainda estariam acessíveis. O critério utilizado para identificar as fontes foram acontecimentos ocorridos ou que envolvessem algum natural, ou que, embora tivesse outra naturalidade, fosse morador ou tivesse morado na Paraíba; ou ainda que envolvessem pessoas que possuíssem familiares relacionados à Capitania de alguma forma.[27]

Em Portugal, trabalhamos no Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT) com os documentos da Inquisição de Lisboa, na qual eram processados os casos da capitania da Paraíba, que puderam ser identificados pelo sistema de busca da Torre do Tombo pela localidade (*Digitarq*), por menções encontradas em obras de referências e pelos cadernos dos promotores. Como já analisamos a primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil anteriormente, aqui trataremos dos processos posteriores à esta visitação, como forma, também, de respeito ao nosso recorte temporal.[28]

Na Torre do Tombo procuramos pelas respostas aos pedidos enviados aos reis, feitos através do Conselho Ultramarino, que citaremos a seguir. Esta etapa do trabalho foi muito mais lenta, uma vez que procuramos pelos nomes ou locais nos livros das chancelarias régias, mas nem sempre obtendo sucesso. Também investigamos os autos de habilitação encontrados nos Feitos Findos, Juízo da Índia e da Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil.

Do Arquivo Histórico Ultramarino, utilizamos a ferramenta fornecida pelo Projeto Resgate, que sistematizou todos os documentos encontrados acerca da capitania da Paraíba neste arquivo. O projeto digitalizou 3.523

27 Utilizaremos a expressão 'natural de', muito embora alguns locais sejam difíceis de serem identificados, atualmente, em função da instabilidade de fronteiras própria deste período. Esta instabilidade quanto às fronteiras no período colonial dificultou ainda mais a identificação dos documentos, principalmente sua classificação nos arquivos. Muitas situações ocorridas na então Capitania da Parahyba estão hoje em arquivos relacionados à Pernambuco e, como tal, classificados, ou mesmo em outros arquivos que dizem respeito a um território que não mais corresponde à Paraíba ou assim não foi classificado. A confusão ainda é maior quando tratamos das fontes eclesiásticas, por causa da subordinação ao Bispado de Pernambuco. A título de ilustração, muitas vezes o nome da Paraíba nem sequer aparece nos documentos, pois está subtendido dentro da classificação da capitania de Pernambuco e suas anexas.

28 Silva (2013).

documentos, que resultaram em 31.341 imagens sobre a Paraíba colonial e representam três períodos: a fase da conquista, entre 1593 a 1755, incluindo a ocupação holandesa, a crise econômica decorrente dela e a expansão do interior; a subordinação política a Pernambuco (entre 1755 e 1799); e o período em que a Capitania tentou se reconstruir entre 1799 e 1826. Decidimos pela utilização de 181 documentos que se relacionavam às mulheres, seja pela autoria da fonte, seja pelo assunto discutido.

As referências dos documentos utilizados do Arquivo Histórico Ultramarino serão feitas de acordo com a cota atual dos manuscritos do arquivo. A referência é composta pelas iniciais do arquivo, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU); seguida pelas iniciais da instituição de proveniência, o próprio Conselho Ultramarino (CU); depois o número 014, que faz referência à série separada dos documentos manuscritos referentes apenas à Paraíba escritos entre 1596 e 1826; seguida do número da caixa (Cx) e o número do documento (D). Esta série é composta por 50 caixas com 3523 documentos *Manuscritos Avulsos referentes à Capitania da Paraíba*, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa.

As Bibliotecas da Faculdade de Letras e de Direito da Universidade de Lisboa, mais do que espaços de trabalho, foram depósitos de fontes intermináveis, especialmente de fontes de doutrina jurídica. Na Biblioteca da Faculdade de Medicina da mesma Universidade, os livros de medicina publicados em Portugal, nos séculos XVII e XVIII, também sobre o Brasil colonial, estão guardados numa área especial.

A Biblioteca Nacional de Portugal disponibilizou os escritos de homens e mulheres sobre as mulheres dos séculos XVI, XVII e XVIII. Mesmo que não seja uma literatura tradicionalmente descrita como jurídica, ela ajudou a constituir um quadro normativo, revelando sobre como o pensamento português destes séculos descrevia as mulheres. Já a Biblioteca da Ajuda também nos ajudou, trazendo alguns documentos manuscritos sobre a Capitania que estudamos.

No Brasil, em João Pessoa, capital do estado da Paraíba desde 1930, utilizamos do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano o Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba, que contém valiosas informações. Trata-se de uma cópia feita no século XX, com a transcrição de documentos do Mosteiro de São Bento da Paraíba, desde o século XVI.

Não há um Arquivo Público do Estado – a Paraíba é o único estado do Brasil sem um arquivo público organizado e estruturado –, onde pudéssemos encontrar processos do período colonial, ou um Arquivo da Cúria, como em São

Paulo, que tivesse preservado, por exemplo, os processos de divórcio e outros registros eclesiásticos. Os Livros da Fazenda da Parayba e os Livros da Câmara da Nossa Senhora das Neves e da Filipeia de Nossa Senhora das Neves, os nomes anteriores de João Pessoa, estão desaparecidos até hoje. Portanto, na ausência de fontes desta natureza, foram de fundamental importância os registros paroquiais da atual Arquidiocese da Paraíba, que no período colonial era jurisdição da Diocese de Olinda, através de seus raros exemplares do Direito Eclesiástico. Os livros estão organizados pelos nascimentos, casamentos, óbitos e conforme as paróquias da antiga Diocese de Olinda e foram digitalizados pela organização de pesquisa genealógica suportado pela *Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias*.

Os livros mais antigos estão bastante danificados e poucos fornecem informações do período colonial. Os que ainda se encontram legíveis datam do século XVIII e pertencem às paróquias de Nossa Senhora da Assunção, de São Pedro e São Paulo e de Nossa Senhora do Bom Sucesso. Entretanto, estão parcialmente danificados, impossibilitando generalizações estatísticas e demográficas. Muitos registros estão simplesmente inelegíveis; e muitas de suas folhas danificadas ou perdidas.

Do Arquivo da Casa Paroquial de Pombal, no sertão da Paraíba, também utilizamos registros paroquiais de importância para a História Eclesiástica, o Livro de Batizados números 1 e 2 da Diocese de Cajazeiras, Paróquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, na cidade de Pombal, Paraíba.

No Arquivo Público do Estado da Bahia, durante a pesquisa que fizemos em Salvador no prédio jesuíta do século XVI, o Solar da Quinta do Tanque, encontramos referências à Paraíba nos documentos do Tribunal da Relação, através de inventários de moradores da Paraíba e cartas de correspondências entre os governadores das capitanias da Paraíba e de Pernambuco. Ainda restam por explorar, neste arquivo, muitos documentos deste Tribunal da colônia, especialmente, devassas e processos-crime.

Quanto às fontes mais tradicionais da História do Direito, necessárias para identificar um tipo de discurso do Direito, recorremos às Ordenações Filipinas[29] e à legislação extravagante do reino, principalmente as Ordenações de Duarte Nunes do Lião[30] e demais repertórios, coleções e resumos cronológicos, que serão devidamente citados. Ademais, remetemos às influências anteriores,

29 Código Philippino ([1603] 1870).
30 Leao (1569).

como as Ordenações Afonsinas[31] e Manuelinas,[32] às Siete Partidas,[33] ao Livro de Leis e Posturas,[34] ao Fuero Juzgo[35] e ao Direito Romano. Quanto ao Direito Canônico, na jurisdição eclesiástica, há remissões ao *Corpus Iuris Canonici*, doutrinas cristãs, os decretos do Concílio de Trento, e não pudemos deixar de trabalhar com as Constituições Sinodais e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, na sua versão *fac similada* de 1853.[36] Quanto à legislação inquisitorial, estarão presentes os monitórios e regulamentos, que complementam a compreensão dos próprios processos.

As fontes de várias jurisdições são combinadas de modo a mostrar a tradição formal, o meio, onde conteúdos tomam forma e retratam as micro-histórias, que contaremos e que chegaram até o presente enquanto 'fonte'. As secções do livro, entretanto, foram separadas independentemente da forma destes conteúdos: não foi considerada a natureza dos documentos, mas, sim, o conteúdo, por uma questão de organização do discurso neste espaço bidimensional, onde uma narrativa será desenvolvida, e segundo os meios necessários para resolver conflitos no mundo colonial. Algumas secções tratarão apenas da documentação eclesiástica, outras somente de documentos inquisitoriais, outras misturarão ambos e mais outros, e assim por diante, mostrando uma complexidade e entrelaçamento na utilização das diversas normatividades no momento de resolver problemas diários no mundo dos séculos XVII, XVIII e início do XIX.

Estas fontes estão longe de serem exaustivas. A preservação dos documentos da capitania da Paraíba não pode ser comparada com as das outras Capitanias. A carta de doação da capitania da Paraíba não foi preservada, o que poderia ser uma fonte detalhada da aplicação do direito colonial neste local.

É comum falar em desaparecimento da documentação dos séculos XVI e XVII. E, por causa da destruição dos documentos, tivemos alguns problemas: dentre eles, o de reconstruir a História Demográfica, por não ter o

31 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998).
32 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006).
33 Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807).
34 Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971).
35 Usamos a edição da Real Academia Espanhola de 1815, baseado em um manuscrito da forma vulgata, mas com anotações de variantes encontradas em outros manuscritos. Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815).
36 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853).

controle das quantidades nem das características de dados da população. Por isso, escolhemos trabalhar com várias paróquias quando estudamos os registros de nascimentos e batismos da Diocese de Olinda (atual Arquidiocese da Paraíba). As percentagens para saber mais características da população puderam ser mais bem analisadas a partir das informações prestadas em mapas enviados ao reino, pelos governadores no final do século XVIII e início do século XIX, sobre os habitantes da Paraíba: sexo, idade, ocupação e condição jurídica (branco, negro livre ou cativo, mulato livre ou cativo, índio).

Passados os problemas da escassez e danificação das fontes, o problema seguinte foi como encontrar as mulheres nos arquivos. Como elas estariam classificadas nestes espaços e quais categorias seriam usadas? Foi aí que percebemos a força e poder que o arquivo possui quando se coloca entre os documentos, enquanto meio físico que possui informações em uma linguagem específica, e àqueles que interpretam o passado. Nas classificações arquivísticas, pessoas, relações, sentimentos e coisas são descritas (com alguma sorte) e organizadas em um espaço físico ou, simplesmente, são silenciadas.

Estas categorias arquivísticas criadas dificultam buscas específicas sobre gênero, sexualidade e espaços coloniais. Isto se considerarmos qualquer tipo de classificação, posto que, muitas vezes, vários documentos aparecem em fundos pouco descritivos, identificados apenas como 'Manuscritos do Brasil', 'Miscelâneas', 'Documentos Diversos' ou 'Avulsos'.

Influenciados pelo *Archival Turn*, defendemos que a riqueza fornecida pelas fontes primárias juntamente com a consciência da política que existe por trás da estrutura dos arquivos (especialmente os arquivos coloniais) e as novas interpretações das fontes podem possibilitar novas abordagens na História do Direito, de acordo com uma perspectiva que englobe uma análise de gênero. Os arquivos podem ser considerados agentes históricos, com suas próprias maneiras de excluir e incluir assuntos e pessoas. Procurar as mulheres e sexualidades nos arquivos significa procurar por pessoas que não aparecem nos documentos mas que sabemos que estão ao lado de outros personagens, ou que foram, muitas vezes, tratadas como desviantes no passado, ou vulneráveis. Podiam ser apenas pessoas que se sentiam desconfortáveis com a própria sexualidade comparadas às políticas normativas de gênero, às vezes chamada de heteronormatividade.

Por isso, é necessário procurar pelas mulheres em institutos que aparentemente não se relacionam com questões de gênero. O questionamento do papel dos arquivos tem sido relevante para avanços, entrelaçamento de discussões sobre arquivos e mulheres, os estudos de gênero, a História do Direito e História Pós-colonial. Portanto, é ir *against* e *along the grain* para descobrir o que aparentemente não está presente, ou revelar o que está escondido.[37] É por isso que falar em *Queering the archives*, por exemplo, pode levar ao questionamento das taxonomias dominantes que complicam os esforços dos historiadores do Direito em encontrar expressões sobre sexualidades no passado ou, simplesmente, de pessoas que apenas não se adequavam às categorias gerais e dominações construídas pelo Direito. Pensar nos arquivos e a teoria *Queer* abre nossos olhos, no sentido de compreender a complexidade das expressões da sexualidade para além de qualquer imposição normativa.[38]

Abrir as possibilidades de buscas nos arquivos significa que, mais do que repositórios de informações, os pesquisadores na linha da inserção da perspectiva da História das Mulheres precisam entender que os arquivos são locais de produção de conhecimento e não depositórios imutáveis, neutros, ahistóricos, tal como eram concebidos até meados do século XIX.[39] A crítica pós-moderna, com a qual alinhamos, defende que os arquivos precisam ser vistos como pouco neutros, quando eles mesmos decidem quais (e como) histórias arquivar e, consequentemente, preservar.[40]

Por isso, as fontes selecionadas serão utilizadas neste livro sem se limitar aos casos descritos que aconteceram no passado, mas o que eles significam diante de uma complexa rede de alvarás, resoluções régias, portarias, decretos, cartas régias, forais, avisos de secretários de Estado, postura das câmaras, pactos e costumes particulares, além das leis e as Ordenações de três séculos e, quando possível, doutrina jurídica. Nestas outras fontes, há vários indícios para compreender as diversas classificações feitas nos documentos, que relatam a vida diária das pessoas e que foram utilizados, também, como critérios de classificação nos arquivos.

37 Stoler (2010); Stoler (2009).
38 Murphy / Marshall / Tortorici (2004).
39 Chaudhuri / Perry (2010).
40 Chaudhuri / Perry (2010) XIV.

Embora tenhamos defendido uma análise baseada nas multinormatividades, própria da situação colonial e mais próxima das localidades, reconhecemos a dificuldade em reconhecer estas outras normatividades presentes na sociedade colonial. A documentação que revela micro-histórias se manteve preservada até hoje e foi feita segundo modelos que vinham e já eram utilizados na Europa.

O que propomos, entretanto, é uma flexibilização da interpretação destes documentos que revelam ações da vida cotidiana das pessoas sem a hegemonia da tradição do *Ius Commune* e o *Ius Proprium*. Com isto, nossa intenção também é procurar identificar quais são as peculiaridades locais da capitania da Paraíba, quando pensamos sua História Colonial e a História do Direito. O que os documentos dizem sobre as mulheres durante o período e como as concepções acerca da sexualidade podem ajudar nesta caracterização? Em quais aspectos eles se afastam e se aproximam do modelo normativo da Europa, se é que o fazem?

Para nos aproximar das mulheres da Paraíba, então, tivemos que procurar nas mais diversas nomenclaturas que pudessem estar relacionadas à sexualidade, como sodomia, hermafroditismo, troca de sexo, prostituição, adultério, casamento e celibato, que fazem parte de uma tradição na qual foi necessário estarmos treinados. Mas não só: elas estão em documentos como registros gerais, contratos específicos, regras religiosas … Em todas as partes.

Não foi apenas o treino no *Ius Commune* e no *Ius Proprium* que definiram a abordagem deste livro. Quando pensamos em interpretar estas variadas fontes, que retratam diferentes vozes femininas inseridas em diversas formas de poder dentro do Império português, fez-se necessário saber como outros, antes de nós, avançaram, propondo questões similares: como ouvir as vozes das mulheres, quando observamos a História do Direito colonial do Brasil?

A História das Mulheres: as influências e o estado da arte

A História das Mulheres como campo historiográfico vem sendo desenvolvida desde a década de 1970 em vários países,[41] como Portugal[42] e Brasil, a

41 Para mais detalhes sobre como a História das Mulheres foi desenvolvida em vários países, ver Offen / Pierson / Rendall (1991).

42 Foi no contexto do estudo da História da colonização e expansão ultramarina portuguesa que muitos estudos sobre as mulheres se desenvolveram ainda no final da década de 1970

partir de outros desenvolvimentos historiográficos permitidos pela escola dos Annales e das Histórias da família, demográfica, social, econômica e cultural. No século XX, a História das Mulheres também aparece extrapolando fronteiras nacionais, tendo se desenvolvido como reflexões regionais. É o caso das publicações sobre *Women in Colonial Latin America*, que marcou, especialmente nos espaços de colonização espanhola, a aplicação da História das Mulheres da América Latina, mas deixando pouco espaço para o Brasil.[43]

No fim da década de 1980, mais estruturada como uma disciplina, a História das Mulheres avançou em meio a movimentos políticos, que passaram também a duvidar da própria categoria 'mulheres' e a incluir a 'diferença' como problema a ser questionado no estudo histórico. Em vez de uma ideia universal de mulheres, passou-se a incluir múltiplas identidades, fragmentada pelas classes, raças, etnias e sexualidades, associadas às diferenças políticas no seio do movimento feminista.[44] Por isso, também se passou a falar em estudos de gênero. Foi Joan Scott[45] que questionou o uso das sexualidades na construção da História, propondo a rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária entre homem e mulher, focando na necessidade de uma historicização e de uma desconstrução autêntica da diferença sexual.

Essas posições indicaram uma rejeição ao determinismo biológico, implícito no uso de termos como 'sexo' ou 'diferença sexual', e um combate à essencialização dos termos, sustentando a relativização das identidades, a complexidade das relações de poder e interpretações mais dinâmicas do

em Portugal. Charles Boxer foi um dos primeiros autores a escrever sobre a importância da mulher no estudo da expansão ultramarina, que, embora presente em muitas atividades, pouco se estudara sobre sua condição na sociedade colonial ibérica. Ver Boxer (1977). Na década de 1980 surgiram periódicos específicos que mudaram a historiografia acerca da História das Mulheres, como as *Faces de Eva. Estudos sobre a mulher*. Em Coimbra, em 1985, foi organizado um Colóquio sobre a mulher na sociedade portuguesa, que deu origem, em 1986, às actas *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais: actas*. Na década de 1990, apareceram outros enfoques específicos sobre a interface mulheres e História da Expansão Portuguesa, como os *Cadernos Condição Feminina – O rosto feminino da expansão portuguesa* (1995). Em 1995 e 1996 a *Portuguese Association of Women's Studies* organizou dois seminários nacionais, assim como em Coimbra o projeto SIGMA organizou a terceira *European Feminist Research Conference*. Nesta década, a Universidade Aberta passou a oferecer os primeiros mestrados em Estudos Femininos. Ver Krops (1997); D'Armada (2006).

43 Socolow (2015); Lavrin (1992); Jaffary (2018).

44 Soihet (1997).

45 Scott (1986).

gênero. As próprias identidades fixas, enquanto sexo/gênero ou mulher/homem, foram questionadas enquanto construções.

No Brasil, é precisa voltar ao período posterior à Independência, quando vários autores passaram a escrever sobre História Colonial do Brasil, gerando os primeiros trabalhos de interpretação das fontes, para sabermos qual o papel que as mulheres tinham nestes estudos. No início do século XX, apareceram vários historiadores e sociólogos que propuseram historicizar o período colonial.

Após a Independência do Brasil, iniciou-se uma fase de publicação e interpretação das fontes brasileiras que esteve próxima do movimento de elaboração de uma história nacional e da criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1838. O Brasil, que não teve Imprensa própria durante o período colonial, passou a produzir suas próprias obras e ter uma Imprensa brasileira.[46] Posteriormente, a historiografia foi marcada pelo positivismo europeu e, no século XX, entre as décadas de 1930/60, pela teoria marxista e pela antropologia. Paralelamente, ainda contamos com as contribuições portuguesas da década de 1940, na Academia Portuguesa de História, e a publicação de documentos pertencentes ao Brasil colonial nos anos 1960.

Estas primeiras interpretações históricas do passado colonial brasileiro tenderam a descrever as mulheres e os sujeitos coloniais em formatos fixos e classificações estanques. A recuperação, leitura e preservação da História Colonial esteve representada pelas mãos de 'grandes' homens do século XIX.

Como ilustração, Adolfo de Varnhagen defendia em *História Geral do Brasil* que as influências europeias constituíam o verdadeiro caráter da 'nacionalidade brasileira', da 'história nacional' e 'glórias da pátria', por ser cristã e civilizadora.[47] No entendimento do autor, esta 'raça' superior não tinha abusado muito do índio, pois, sem a 'feliz' presença forçada do português, jamais poderia ser civilizado. Já as mulheres índias eram descritas como passivas, dependentes de homens e, às vezes, vítimas da exploração masculina.

Capistrano de Abreu publicou *Capítulos de História Colonial* em 1907,[48] onde apresentou documentos nunca antes estudados. Uma das obras mar-

46 Silva (1992).
47 Varnhagen (1857) XXV.
48 Abreu ([1907] 2009).

cantes do período colonial, escreveu sobre a formação do Brasil sob a influência da cultura material e da pluralidade étnica dos habitantes, baseado, entretanto, numa classificação em blocos incomunicáveis de brancos, índios e negros.[49]

A suposta pluralidade continha, em si, uma noção fixa das 'etnias', e dentro dela, ainda mais homogênea, eram as mulheres: Capistrano reproduz uma visão separatista e fixa a partir da generalização de um modelo de mulher baseado na burguesa recatada. As brancas eram descritas como apartadas do mundo público, passivas. Era comum pensar que as mulheres solteiras no Brasil colonial "[…] dormiam juntas num gineceu chamado camarinha. Não apareciam aos estranhos. Era comum verem-se os noivos pela primeira vez no dia do casamento."[50] As únicas saídas públicas possíveis eram dedicadas à devoção religiosa, como ir à missa de madrugada. Dentro da casa, as mulheres 'passavam' o tempo bordando, penteando e realizando outras atividades frívolas. Separadas dos outros, viviam no mundo privado ideal, onde sua maior realização era cuidar das atividades domésticas para os homens. Abreu faz uma descrição paradisíaca das mulheres brancas e seus cafunés ociosos, bordados, rendas, doces e músicas – as atividades das 'donzelas', mas que, ao envelhecerem, tornavam-se verdadeiras 'megeras', 'carrancudas' e 'gordas'.

A índia era vista como uma ambiciosa, inferior, que mendigava por relações sexuais para ter filhos com os brancos, de 'raça' superior. "Da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes a raça superior, pois segundo as ideias entre elas correntes só valia o parentesco pelo lado paterno."[51]

Os 'mulatos', fruto da miscigenação, eram a pior das gentes: "[…] gente indócil, e rixenta, podiam ser contidos a intervalos por atos de prepotência, mas reassumiam logo a rebeldia originária […] dentre eles saíam os assassinos e os capangas profissionais."[52]

Ao contrário dos índios, os negros eram descritos como fortes, feitos para trabalhar para os portugueses por providência divina. O trabalho na lavoura era praticamente um arranjo do destino.

49 Souza (1998).
50 Abreu ([1907] 2009) 178.
51 Abreu ([1907] 2009) 27.
52 Abreu ([1907] 2009) 188.

> Sua organização robusta, sua resistência ao trabalho indicaram-nos para as rudes labutas que o indígena não tolerava. Destinados para a lavoura, penetraram na vida doméstica dos senhores pela ama de leite e pela mucama, e tornaram-se indispensáveis pela sua índole carinhosa.[53]

Os negros deixaram como herança ao Brasil as danças lascivas, as feitiçarias e as crenças propagadas nas senzalas. As mulatas, apreciadas, eram rainhas.

'Imortal' da Academia Brasileira de Letras, Oliveira Viana foi o inaugurador de uma perspectiva sociológica particular: defendia a superioridade da 'raça ariana'. Segundo ele, o melhor no brasileiro era a herança do branco durante a colonização. Ele foi um dos precursores da ideologia da eugenia racial no Brasil. Publicou *Populações Meridionais*, em 1920, utilizando a noção de clã parental para falar da família senhorial.[54] Nele, repete-se a ideia das 'raças' separadas e hierarquicamente constituídas. A aristocracia rural brasileira ainda era representativa da 'raça superior originária', refletindo as qualidades inconfundíveis que moldaram o melhor do caráter brasileiro.[55]

Na sua obra, as mulheres negras possuíam uma aptidão quase natural para servir sexualmente o luso 'homem de aventura'. Ela estava sempre dentro da senzala a espera do branco, cheia de ardor, amor e sedução. A mulher é descrita como um 'femeaço sadio e forte'.

> Mergulhado no esplendor da natureza tropical, com os nervos hiperestesiados pela ardência dos nossos sóis, ele é atraído, na procura do desafogo sexual, para esses vastos e grosseiros gineceus, que são as senzalas fazendeiras. Estas regurgitam de um femeaço sadio e forte, onde, ao par da índia lânguida e meiga, de formas aristocráticas e belas, figura a negra, ardente, amorosa, prolífica, seduzindo, pelas suas capacidades de caseira excelente, a salacidade frascária do luso.[56]

Enquanto que as negras eram vistas como mulheres sedutoras do branco, ardentes e amorosas, sendo impossível resistir a tal pronto charme, as brancas eram as escolhidas para o casamento.

A mestiçagem agira como um divisor social, para separar os latifundiários dos 'mestiços inferiores', havendo mesmo dentro dessa mestiçagem uma hierarquia. Havia um tipo de mestiçagem que era incorporada pelos casa-

53 Abreu ([1907] 2009) 16.
54 Viana (2005).
55 Viana (2005) 97.
56 Viana (2005) 128.

mentos ou pela posse direta de novas terras à classe superior ou nobreza. Só aqueles que se identificassem com a classe aristocrática rural, compartilhando do mesmo caráter, conduta e cor é que ascendiam socialmente. Os mestiços, inferiores, eram socialmente eliminados pela facilidade em reconhecê-los, por serem menos dissimuláveis. Eram estigmatizados os cabras, pardos, mulatos, fulos e cafuzos. Os preconceitos no período colonial tinham sido providenciais porque, segundo ele, foram instrumentos seletivos que impediram a ascensão desses mestiços inferiores às classes dirigentes.

Para completar estas leituras, a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, o grande sucesso dos anos 1930, trouxe inovações à pesquisa documental a partir das perspectivas social e antropológica.[57] Influenciado pelo contato com Franz Boas, Freyre derramou sua visão da antropologia e esteve ciente das inovações historiográficas, quando esteve em *Columbia*, nos Estados Unidos, onde se desenvolvia a *New History* americana. Já no começo de 1930, ele implementava perspectivas parecidas com a Nova História (Annales) e a História Social, Psico-história ou Antropologia Histórica.[58] Mas não foi só isso que o luso-tropicalista fez.

Freyre escreveu sobre assuntos do cotidiano: a alimentação, os hábitos de higiene, a divisão sexual do trabalho, a produção artística, danças, a culinária dos índios e africana, o brincar, as provas de iniciação sexual dos meninos (o sexo seria um tema que só viria a ser mais livremente abordado nos anos 1970). Entretanto, assumiu algumas realidades virtuais como verdadeiras, como as descrições baseadas na literatura romântica, ou unicamente em diários de viagens de estrangeiros.

O autor pernambucano também louvava o tipo de colonização feito pelos portugueses, baseado no rico senhor de engenho e no negro escravizado. Os obstáculos que existiram na colonização não foram gerados pelos portugueses, mas apareceram de forma aleatória para atrapalhar o processo civilizatório. Por isso, "[...] a formação brasileira não faltou o concurso genético de um elemento superior, recrutado entre as melhores famílias e capaz de transmitir à prole as maiores vantagens do ponto de vista eugênico e de herança social."[59]

57 Freyre (2006).
58 Burke (1997).
59 Freyre (2006) 533.

Separadamente, Freyre faz um retrato dos índios como culturalmente inferiores, infantis, atrasados.

> De modo que não é o encontro de uma cultura exulberante de maturidade com outra já adolescente, que aqui se verifica; a colonização europeia vem surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas. Incapaz de se acomodar ao contato civilizador do europeu.[60]

Sobre as mulheres índias, o autor apresentou uma visão idealizada, mostrando-as como exóticas, intocáveis, endeusadas, que viviam no rio esfriando a 'ardente' nudez e em troca de qualquer objeto ofereciam sexo. Nas suas próprias palavras:

> Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos 'caraíbas' gulosos de mulher.[61]

Os homens brancos, viris, estavam sempre prontos para 'procriar'. Eram verdadeiros 'machos', que quase nunca permaneciam a vida inteira com a mesma esposa, posto que viviam o gozo de um paraíso com muita mulher disponível. "[…] tomando gosto pela vida desregrada no meio de mulher fácil e à sombra de cajueiros e araçazeiros."[62] Já a mulher branca jovem era representada vitimizada e reprimida sexualmente, sempre sob o poder paterno ou marital. Quando se tornava 'grande senhora', virava sádica e vingativa. Sua vida era passada dentro da clausura das casas-grandes e só saiam por volta dos 13 ou 15 anos para casar. As mulheres retratadas como meninas não tinham participação nas decisões que os outros tomavam sobre si.[63] A mu-

60 Freyre (2006) 158.
61 Freyre (2006) 71.
62 Freyre (2006) 111.
63 "A dificuldade que reconhecemos é mais a física: a das grossas paredes, a dos verdadeiros ralos de convento em que, nas casas-grandes se guardavam as sinhá-moças. Aí vinha conhecê-las verdes o casamento: aos treze e aos quinze anos. Não havia tempo para explodirem em tão franzinos corpos de menina grandes paixões lúbricas, cedo saciadas ou simplesmente abafadas no tálamo patriarcal. Abafadas sob as carícias de marido dez, quinze, vinte anos mais velhos; e muitas vezes inteiramente desconhecidos das noivas. Maridos da escolha ou da conveniência exclusiva dos pais." Freyre (2006) 423.

lher branca, para ele, não tinha o que fazer. "A não ser dar ordens estridentes aos escravos: ou brincar com papagaios, saguis, molequinhos. Outras, porém, preparavam doces finos para o marido; cuidavam dos filhos."[64]

Gilberto Freyre ainda romantizou os raptos de mulheres, que muitas vezes significavam estupros. E usou como fonte, que ele chamou de tradição, a literatura do romantismo, como o livro *A moreninha*, de Joaquim Macedo. "É certo que nem sempre os pais foram obedecidos nas suas escolhas de noivos para as filhas. As tradições referem casos raros, é verdade, de raptos e fugas românticas."[65]

O senhor dos escravos foi retratado como o melhor dos senhores. A perseguição e maus-tratos do negro eram esporádicas. Na verdade, segundo ele, portugueses e brasileiros sempre tentaram favorecer a ascensão social do negro, que era tratado com doçura e acolhido no lar do senhor. A vida com os portugueses foi "O menos cruel nas relações com os escravos."[66] Tão meiga, que "[…] a doçura no tratamento dos escravos que, na verdade, foram entre os brasileiros, tanto quanto entre os mouros, mais gente de casa do que besta de trabalho."[67]

O idílico encontro dos negros com os portugueses trouxe, apenas, bons acontecimentos para os 'africanos', porque era até (reparem) permitido que eles trabalhassem na casa grande. Eram quase da família!

Freyre defendeu a tese que não se atribui nada de ruim ao negro em si, mas ao escravo. "Ao fato social e não ao étnico."[68] Mas, se a vida do escravo era tão boa, por que em outros trechos Freyre admitiu que eles se suicidavam até comendo terra; viviam de banzo a ponto de ficarem lesos, idiotas; sem morrer, penavam, abusando da aguardente e da maconha? E por que exerciam tarefas as mais imundas da higiene doméstica e pública no período colonial, como carregar os barris de excrementos dos brancos na cabeça das casas até às praias?

As escravas eram facilitadoras da perdição do menino da casa-grande. Mal podiam encontrar um adolescente sedento, iam logo 'abrindo as pernas' a qualquer desejo primeiro tentado pelo branco. As negras não resistiam,

64 Freyre (2006) 432.
65 Freyre (2006) 423.
66 Freyre (2006) 265.
67 Freyre (2006) 299.
68 Freyre (2006) 434.

estando prontas para o sexo a qualquer indicação do 'sinhô-moço'. E este era todo o trabalho das negras: elas não trabalharam na lavoura, nos canaviais; elas não se prostituíram nas cidades para sustentar seus senhores e senhoras; elas não tinham famílias na escravidão: elas só viviam para a perdição dos 'sinhôzinhos'.

Foi somente nas décadas de 1950 e 1960 que a visão sobre as mulheres coloniais começou a mudar, embora estivesse inserida dentro do estudo da família brasileira. Iniciou-se uma revisão teórica, que enfatizou mais as questões de poder das parentelas, aparecendo as bases patriarcais da sociedade brasileira e mais enfoque nas relações sociais e raciais,[69] através dos trabalhos de Emilio Willens,[70] Donald Pierson[71] e Thales de Azevedo,[72] entre outros.

Até então, o estudos das mulheres no período colonial era inserido em campos mais amplos, como a História da Família e a História Demográfica, lugares em que o sexo tem o mesmo peso que idade e raça. A História da Família, por exemplo, foi desenvolvida principalmente na década de 1970, mas teve suas primícias na década de 1920, 1930 e 1940, como já visto, acerca da natureza, estrutura, importância, função e conceito de uma 'família brasileira' – casos, por exemplo, de Gilberto Freyre e Oliveira Viana.[73] Nestas décadas do século XX estão as matrizes ideológicas da reflexão acerca da família brasileira, da maneira como sua compreensão permaneceu por várias décadas.

A História Demográfica contribuiu com as mudanças desde o primeiro trabalho realizado com a metodologia no Brasil feito em 1967, por Maria Luiza Marcilio.[74] Ela adaptou o método de Louis Henry a registros paroquiais de batizados, casamentos e óbitos. Foi essa História Demográfica e a análise econômica doméstica e a interdisciplinariedade nas ciências sociais que antecederam a construção da família enquanto objeto específico de estudo. Depois do primeiro passo dado, os trabalhos de demografia histórica proliferaram no Sudeste e Sul do Brasil, embora com menos expressão no Nordeste.

69 Cunha (2000).
70 Willems (1953).
71 Pierson (1954) 309.
72 Azevedo (1961) 217.
73 Samara (1997).
74 Sob a orientação de Louis Henry e Fernand Braudel, Marcilio (1967) defendeu o doutorado em 1967, na Université de Paris-Sorbonne, intitulado: La ville de Sao Paulo: peuplement et population. 1750–1850.

Nos anos de 1970, os estudos assumem a faceta do estudo do papel da mulher. Com o desenvolvimento da demografia histórica e da expansão dos movimentos feministas, passou-se a escrever não apenas sobre a exclusão e a submissão da mulher, mas sobre uma história do feminino, que mostrava a impossibilidade de se estabelecer uma imagem única de família. Também é nessa década que começam a ser elaboradas as premissas epistemológicas da História Social das Mulheres, influenciadas pelo marxismo e pela tentativa de identificar 'símbolos da opressão capitalista.'[75] Essas investigações privilegiaram as questões relacionadas ao trabalho feminino, em particular o fabril.

Símbolo desta influência, Heleieth Saffioti defendeu, em 1967, sob a orientação de Florestan Fernandes, a tese *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, além de criar um núcleo de Estudos de Gênero, Classe e Etnia na Universidade Federal do Rio de Janeiro.[76] Neste estudo pioneiro, Saffioti analisou a sociedade brasileira centrada na teoria do patriarcado, tendo a preocupação de identificar os signos da opressão masculina e capitalista sobre as mulheres, sua marginalização com a chegada do capitalismo industrial e do grande número de mulheres do sistema de produção de bens e serviços.

Os avanços continuaram. Ainda nos anos 1970, Donald Ramos demonstrou que diferentes tipos de famílias podiam ser encontradas no Brasil colonial, para além do modelo familiar extenso patriarcal, inclusive famílias nucleares e matrifocais. O casamento podia ser uma maneira não só de integrar as pessoas na sociedade mas, também, de diferenciar segmentos da população, uma vez que famílias não se formavam nem permaneciam unidas apenas pelo casamento formal.[77]

Não foi só no Brasil que a História das Mulheres brasileiras se desenvolveu. Norte-americanos contribuíram para a historiografia das mulheres no Brasil nestes anos. Ann Pescatello escreveu, em 1972, *Dona e Prostituta: Growing up Female in Brazil* e, em 1976, o livro *Power and Pawn: The Female in Iberian Families, Societies and Cultures*. Também publicaram Susan Soeiro e June Hahner, Elizabeth Anne Kuznesof, Muriel Nazzari, Sandra Lauderdale e Russell-Wood.

75 Cunha (2000).
76 Saffioti (1976).
77 Ramos (1975).

Em 1980, a Fundação Carlos Chagas publicou o resultado de um primeiro projeto sobre mulheres, chamado *Vivencia*. Na mesma época foi iniciado *Mulher, mulheres*, com financiamento da Fundação Ford. O terceiro projeto foi publicado em 1982. Em 1986, foi a vez do livro *Rebeldia e Submissão: Estudos sobre condição Feminina*.[78]

Na década de 1980, floresceram mais pluralidade de matérias: o papel dos sexos, do casamento, do concubinato, dos divórcios e testamentos. Eram novas imagens da família brasileira, que inicialmente enfatizaram o estudo de um modelo desejado até a perspectiva de que as mulheres não se resumiam ao modelo da casa grande e senzala. Para além das brancas ricas, negras submissas e poucas índias isoladas, a 'mulher' também englobava as pobres, escravas, forras, brancas, grávidas, sertanejas, prostitutas, concubinas, assassinas. Todas existiram. Algumas resistiram. Muitas sobreviveram à sua própria maneira.

Também apareceu forte a produção acadêmica, que enfatizou a presença das mulheres na vida social. O movimento feminista no Brasil e e a maior inserção das mulheres e destas matérias nas universidades foram propulsores da consciência de que havia a ausência da figura feminina na História.[79]

No começo da década de 1990 foi fundado o Centro de Estudos das Mulheres, na Universidade de São Paulo, iniciativa de sociólogas, com pouca influência de historiadores.[80] Mesmo assim, a partir deste Centro, a História das Mulheres avançou não apenas na luta pela incorporação nas narrativas, mas na demonstração de que elas agiram tanto quanto os homens: não de forma ahistórica ou essencialista, mas com diferentes olhares dentro da diferença de sexo. As mulheres não eram só uma categoria isolada. Eram permeadas de elementos da cultura, classe, raça / etnia, nacionalidades, geração, crença religiosa e ocupação, e que, portanto, não podiam ser generalizadas ou levadas por tendências.[81]

Entre o final de 1990 e início do século XXI, as pesquisas passaram a recontar as experiências de homens e mulheres por diferentes perspectivas, considerando os períodos e locais, com mais atenção para a recuperação do cotidiano, ações, práticas, resistências e lutas, inclusive de mulheres escravizadas.

78 Silva (1991).
79 Cunha (2000).
80 Silva (2005).
81 Matos (2013).

São estas pesquisas que têm ampliado as perspectivas acerca do passado, questionando as fontes entre Igreja e arquivos públicos e privados, ampliando o leque das possibilidades baseado nas mais diversas fontes, como:

> […] a legislação repressiva, fontes eclesiásticas, médicas, policiais e judiciais, ocorrências, processos-crimes, ações de divórcios, documentação cartorial e censos, sem esquecer as correspondências, memórias, manifestos, diários e materiais iconográficos.[82]

Ampliando o tema, acrescentamos à extensão das fontes os cursos e disciplinas oferecidos, bem como programas de pós-graduação com áreas de concentração e / ou linhas de investigação com a temática / perspectiva de gênero. No início concentrados no eixo Rio de Janeiro – São Paulo, gradativamente, expandiram-se por todo o país. Na vida acadêmica apareceram periódicos que priorizaram a temática e são referências até hoje, como a *Revistas de Estudos Feministas*, *Espaço Feminino e Gênero*, *Cadernos Pagú* e *Labrys Estudos Feministas*, além de outros, que dedicaram dossiês à questão.

Especificamente sobre as mulheres no Brasil colonial, em língua estrangeira, foi publicado em 1977 um artigo de Russell-Wood, *Women and Society in Colonial Brazil.*[83] Muito embora ainda esteja longe das perspectivas críticas sobre o período colonial (que assumiram outra roupagem nos anos 1990), o artigo foi importante por enfatizar, unicamente, as mulheres na sociedade colonial.

Com ênfase na mulher branca, solteira e casada, Russell-Wood manteve estereótipos de outros períodos históricos. Por outro lado, já nesse período, o autor começou a defender que as mulheres tiveram papéis na sociedade bem mais importantes no desenvolvimento social, econômico e ideológico da colônia do que até então se assumia. Embora classifique as mulheres brancas, as índias e as negras em divisões fixas, seu estudo mostrou, por outro lado, mulheres como chefes das casas e exercendo papéis importantes para a economia local.[84]

82 Matos (2013) 9.
83 Russell-Wood (1977).
84 "The role of the white woman in colonial Brazil and her contribution to the life of the colony were circumscribed, and to some extent preordained, by tradition, law, and religious beliefs. But, at no time was she divorced from the mainflow of colonial existence and reduced to mere marginality. Every aspect of colonial life was pervaded by a con-sciousness of her presence. Secluded she may have been in physical terms, and unable to realize her potential in the intellectual or political life of the colony, but she contributed to the building of Portuguese America despite such limitations." Russell-Wood (1977) 32.

Maria Beatriz Nizza da Silva publicou *Sistema de casamento no Brasil Colonial* na década de 1980, inovando no uso das fontes, comparando arquivos eclesiásticos com a legislação em vigor do período, numo escrita fluída em torno do casamento na São Paulo colonial, além de levantar a questão da dificuldade da reconstituição também do sistema de normas nesse período.[85]

Citando nomes e dados de pessoas que existiram através de fontes primárias, a historiografia começou a apontar para uma nova saída, a partir da regionalização do estudo e das particularidades das micro-histórias de pessoas comuns ou em posições não privilegiadas. Em *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*, de 2002, Nizza da Silva falou de locais com especificidades e remeteu seu desconforto com os perigos de generalizar o Brasil colonial.[86]

No ano de 1985, saiu *Quitandas e quitutes*, que questionou diretamente vários estereótipos, como o da mulher submissa e do índio preguiçoso.[87] Partindo da necessidade de uma história empírica (da inserção das mulheres no processo histórico), desfizeram-se algumas imagens preconcebidas do período colonial. Com base no comércio na região de Minas Gerais, Magaldi e Figueiredo mostraram a divisão sexual dos papéis nos núcleos urbanos coloniais, para então concluir que o comércio era tipicamente feminino. As mulheres eram ativas, transgressoras, ao contrário da imagem submissa, conservadora e imóvel. Elas desempenharam diversas atividades: estiveram em quase todos os lugares e envolvidas em atividades ligadas à navegação, eram cabaneiras, lavadeiras, padeiras, merceeiras, cervejeiras e vendedoras.

Em 1986 foi publicada a primeira referência da História das Mentalidades Brasileira, por Laura de Mello e Souza.[88] Este foi o primeiro estudo realizado no Brasil, acerca das práticas mágico-religiosas nos primeiros séculos da colonização, baseado na história do imaginário, influenciada por Serge Gruzinski e a colonização do imaginário. Souza esmiuçou a religiosidade popular na colônia, traçando linhas gerais entre o sistema de padroado e o descaso tridentino, revelando o grande abismo entre a religião pregada e o cotidiano, numa colônia em que não houve unidade nos projetos de religiosidade presente nas visitações, nas visitas eclesiásticas, nem nos processos inquisito-

85 Silva (1984) 8–9.

86 "As conclusões que chegamos [...] não podem ser generalizadas para outras regiões." Silva (2002) 88.

87 Magaldi / Figueiredo (1985).

88 Souza (1986).

riais. Citou fontes do cotidiano, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e exemplos da Inquisição, além de tecer críticas à obra clássica de Gilberto Freyre.

Continuando a pesquisa na área das mentalidades, *Trópico dos Pecados*, de 1989, foi publicado por Ronaldo Vainfas, que também incluiu a história da sexualidade e das moralidades cotidianas e integrou a história da condição feminina.[89] Vainfas, inclusive, colocou em foco o modelo patriarcal nuclear de família, enfatizando os numerosos tipos de famílias ou domicílios, e criticou a sujeição geral da mulher ao homem no período colonial, limitando-a à certas mulheres da elite, enclausuradas pelos esposos em oposição às rebeldias femininas, à ascensão ao governo doméstico e à relativa liberdade das mulheres das camadas mais baixas.

Já no final da década de 1980, Eni de Mesquita Samara veio contestar a própria ideia única da família patriarcal para toda a sociedade brasileira. Ela destacou a multiplicidade e a complexidade dos diversos espaços sociais e econômicos brasileiros, nos quais foram formados diferentes arranjos familiares. Sua obra negava a ideia de que predominava a família nuclear sob a direção do chefe patriarcal, argumentando que havia uma pluralidade de modelos de família, especialmente diferentes entre o Nordeste açucareiro e o Sul e Sudeste.[90]

No livro *A Família Brasileira*, a autora desconstruiu a família extensa patriarcal, criticando em especial as posições de Gilberto Freyre e Oliveira Vianna.[91] Segundo ela, ao contrário, a família assumiu configurações diferentes nas diversas regiões do Brasil e mudou com o tempo e o local. A casa grande, por exemplo, foi uma tentativa de caracterização da família específica do meio rural do Nordeste e, por isso, não devia ser generalizada para todo o Brasil. Ademais, essa concepção geral de Gilberto Freyre forjou entendimento para uma visão da História brasileira: o mito da mulher submissa e do marido dominador.

A historiografia vinha utilizando, até então, o conceito de família patriarcal como sinônimo de extensa, formada pelo núcleo central (casal e filhos) e a camada periférica (parentes, concubina, escravos, afilhados, amigos), pen-

89 Vainfas (2010).
90 Samara (1989); Samara (2003).
91 Samara (2004) 8.

sando a família brasileira como uma parentela que se estendia verticalmente, pela miscigenação, e horizontalmente pelos casamentos entre a elite branca. Mas, em São Paulo, por exemplo, não foi o modelo que vigorou: o número médio de integrantes de cada casa era pequeno, entre uma a quatro pessoas. E as causas desse pequeno número podiam ser várias: desde o celibato, ou porque homens e mulheres solteiros viviam com filhos ilegítimos, à própria resistência aos casamentos ou ainda porque, solteiros, cercavam-se de escravos e agregados muito mais do que parentes e afilhados. No estudo, Dias mostrou que não coexistiam, em uma mesma casa, a esposa e a concubina, e que, mesmo considerando a alta taxa de mortalidade infantil, o número de filhos para cada casa na cidade de São Paulo ainda era pequeno, o que contrastava com a ideia de famílias numerosas.[92]

O estudo da condição da mulher no espaço e tempo colonial tomou novo rumo nos anos de 1990. A antiga classificação e limitação das mulheres coloniais começou a mudar cada vez mais, principalmente em relação à passividade da branca em contraste à mulata e à negra. O ideal da mulher branca, subjugada ao marido, passou a fazer parte do passado da historiografia e presente, tão somente, no imaginário brasileiro.

No âmbito das influências religiosas e sistemas de crenças, Leila Mezan Algranti estudou as mulheres coloniais que viveram na clausura, denominando-as de honradas e devotas. Estas mulheres optaram voluntária ou forçadamente pela vida num convento ou recolhimento e lá morriam, segundo as regras religiosas, mostrando diversas experiências femininas para além do contexto familiar.[93]

Mary del Priore mostrou que, assim como os conventos e recolhimentos de mulheres na colônia, a maternidade era outro espaço de autonomia e agência. Baseados nos documentos da capitania de São Paulo, constatou-se: a condição feminina e maternidade, o discurso moral da Igreja e da medicina se encontraram no período colonial. Contrariando a afirmação de que não se podiam fazer estudos sobre mulheres coloniais, por ausência de fontes ou porque elas haviam sido escritas por homens, Priore defendeu que o discurso normativo foi importado da metrópole pelos moralistas, pregadores, confessores e médicos, dando origem a um processo que ela denominou de ades-

92 Samara (2003) 38.
93 Algranti (1992) 61.

tramento da mulher, o qual encontrou na colônia um contexto próprio porque proporcionou, comitantemente, o espaço material e afetivo na maternidade, podendo a mulher exercer na casa um poder e autoridade raros no espaço público.[94]

Abrangendo mais fontes, alguns estudos específicos sobre a Inquisição têm chamado a atenção para o entrelaçamento da História com a sexualidade. Anita Novisnky[95] é um dos nomes que tem explorado os arquivos inquisitoriais, assim como Luiz Mott,[96] que mudou os estudos de gênero no Brasil, em 1993, publicando uma tese sobre as práticas religiosas da colônia, incluindo a mística e as visões.

O século XXI continua com a felicidade de ter muitos desses autores ainda escrevendo sobre mulheres e sexualidade. Destaque é a obra de Eliana Goldschmidt, *Casamentos mistos – liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. Lançado em 2004, o trabalho atualizou as informações sobre casamentos mistos entre libertos e escravos, na capitania de São Paulo, trazendo inovação na interpretação das fontes e análises demográficas. Mas, como vemos, ainda estamos concentrados no Sudeste. Em 2013, Myscofski relacionou amazonas, esposas, freiras e bruxas com a Igreja Católica em todo o período colonial.[97]

Várias outras teses investiram também na relação da vida religiosa com as práticas femininas. O ramo está, finalmente, estabelecido e avançado.[98]

A mulher colonial brasileira tem se libertado dos estereótipos de reclusão, submissão e excesso de religiosidade. Mas, por outro lado, juntamente com o crescente número de estudos sobre o tema, as mulheres permanecem, muitas vezes, estudadas a partir da posição familiar, aproximando a História da mulher colonial da História da família.

Por outro lado, não são mais descritas como esposas e filhas obedientes e vivendo dentro deste ambiente. Agora, são vistas com outro olhar: que não se sujeitavam à autoridade dos homens, que pediam divórcios, tornavam-se chefes de família ou donas de sesmarias. Vários estudos recentes sobre as

94 Priore (1995) 26–27: "[…] o longo processo de domesticação da mulher no sentido de torná-la responsável pela casa, a família, o casamento e a procriação. […] Adestrar a mulher fazia parte do processo civilizatório e, no Brasil, este adestramento fez-se a serviço do processo de colonização."

95 Novinsky (1976).

96 Mott (1993).

97 Myscofski (2013).

98 Bellini (2003).

mulheres no Brasil colonial precisam ser mencionados, o que faremos, devidamente, no decorrer deste livro, quando os documentos dialogarão com a historiografia também mais atual.

Por uma História do Direito das Mulheres Coloniais

Os avanços da historiografia e das teorias críticas repercutiram em outros campos do conhecimento e chegaram ao Direito. O feminismo e as discussões sobre gênero influenciaram a Teoria do Direito, no mesmo período em que se desenvolveu a História das Mulheres, dando abertura e fundamento à teoria legal feminista, também chamada de Teoria do Direito Feminista ou *Feminist Jurisprudence.*

A abordagem começou a ser desenvolvida a partir de um termo cunhado por Ann Scales, no *Harvard Women's Law Journal*, em 1977. Em 1984, Martha Fineman fundou um projeto sobre feminismo e teoria legal (*Feminism and Legal Theory Project*), com o objetivo de relacionar a teoria feminista, a práxis e o Direito, através do qual foi responsável pelos primeiros estudos abordando a tríade: mulheres, gênero e Direito.

A nova perspectiva questionou a construção do Direito como fruto de um mundo patriarcal e dicotômico.[99] Frances Olsen e o grupo feminista *The Fem-Crits* defendeu que o Direito tinha um sexo na década de 1980, ou seja: assim como o pensamento ocidental, baseava-se em dualismos que eram sexualizados, como o racional e o irracional, o ativo e o passivo, a razão e a emoção. No entretanto a utilização desta maneira de pensar não é equilibrada, mas reflete hierarquias.[100]

Tove Stang Dahl fundou o ramo *Women's Law*, na Universidade de Oslo, que se tornou, em 1974, uma disciplina acadêmica na Faculdade de Direito. Logo após os primeiros alunos se inscreverem em 1975, a faculdade votou pela obrigatoriedade de aulas a partir da perspectiva das mulheres (*Women's Perspective*) em todos as matérias obrigatórias do primeiro ano do curso de Direito.

Métodos foram especificamente criados para uma abordagem multidisciplinar. Dahl propôs metodologias próprias da perspectiva feminista e reforçou problemas que atravessassem as regras, de modo a acentuar relações de

99 Weisberg (1993).
100 Olsen (1990).

significância que antes não eram observadas. Enquanto disciplina, *Women's Law* devia ser *person-directed*, como também devia ser interdisciplinar, num sentido amplo, integrando dados empíricos com a filosofia política. A nova perspectiva colocaria o ramo *Women's Law* entre duas tradições científicas: as ciências jurídicas e os estudos das mulheres.[101]

A perspectiva jurídica deveria começar por baixo. Após coletar informações sobre a realidade das mulheres e suas necessidades, poderia examinar como o Direito se relacionava com essas necessidades. As pesquisadores feministas passaram a argumentar de que as teorias tradicionais eram aplicadas de modo a dificultar a compreensão da participação das mulheres na vida social.[102]

Mais próxima de uma teoria crítica do que uma posição politicamente neutra, Barnett Hillaire questionou a maneira como o Direito foi construído e como tem negado as experiências e necessidades das mulheres, desmascarando o ideal de que ele é neutro quanto à classe, idade, raça e gênero das pessoas.[103]

E, embora compartilhe lutas comuns, como a igualdade entre homens e mulheres, a *Feminist Jurisprudence* não é uniforme. Barnett e outros teóricos discutem a existência de três maiores escolas: a tradicional, a cultural e a radical. Na escola tradicional, ou liberal, as mulheres são consideradas tão racionais como os homens e, por isso, devem ter as mesmas oportunidades de fazer suas escolhas; devem-se apagar as distinções feitas pelo gênero, serem reconhecidas pelo Direito e liberarem as mulheres para que possam concorrer no mercado de trabalho. Enquanto as feministas culturais celebram as diferenças entre homens e mulheres, a escola feminista radical foca nas desigualdades: os homens enquanto uma classe têm dominado as mulheres como outra classe, gerando desigualdades; a igualdade de sexo deve ser construída sobre as diferenças entre homens e mulheres, e não como uma mera acomodação dessa diferença, pois gênero é um questão de poder.[104]

101 Dahl (1986) 361.

102 Harding (1987).

103 Barnett (1998).

104 Entre as autoras mais marcantes desta abordagem estão Carol Smart, Catharine MacKinnon e Gayle Rubin. Smart questiona a congruência existente entre o direito e uma cultura masculina, que podem se expressar no estupro, no abuso sexual infantil, na visão do Direito do corpo da mulher (tecnologias reprodutivas), na pornografia e nas limitações dos direitos das mulheres, tais como aborto e custódia. MacKinnon, de influência marxista, considera que o sexo é um atributo natural que existe num estágio pré-cultural (como o trabalho é no mar-

Não tardou para que a interação entre a História das Mulheres, os estudos de gênero e as abordagens críticas do Direito (segundo as perspectivas de gênero), começassem a interferir, também, na História do Direito, dando espaço para o questionamento de como as opções sexuais e a diferença de gênero foram tratadas no passado. A nova perspectiva permitiu desfazer-se, assim, da ideia da universalidade da heteronormatividade ou a imposição normativa da heterosexualidade. Da mesma forma que os Estudos de Gênero e a História das Mulheres, estes questionamentos duvidam da natureza imutável da noção de sexo.

A História do Direito das Mulheres é uma possível tradução para uma destas abordagens. Contemporânea da História das Mulheres dos anos 1970, compartilhou o espírito crítico da teoria do Direito, academicamente festejado no primeiro simpósio organizado sobre *Feminist Legal History*, na *Akron Law School*, em 2007. Antes e depois da conferência, floresceram publicações que associaram, em determinados períodos históricos, História do Direito e feminismo; mulheres no Direito, História das Mulheres e os Tribunais e História das Mulheres e os processos de construção legislativa. Só recentemente outros títulos passaram a associar explicitamente as mulheres ou o feminismo à História do Direito.[105]

O conteúdo destas últimas publicações segue mais próximo do século XX e associado aos avanços do movimento feminista, principalmente na Inglaterra e Estados Unidos, e à conquista dos direitos das mulheres ou à evocação de mulheres ilustres, como figuras excepcionais na História.

Embora este livro se concentre na abordagem da História do Direito das Mulheres, faz-se necessário ressaltar que é, tão somente, uma das possíveis maneiras de abordar as questões de sexo, gênero, sexualidade, diferença e suas relações com a História do Direito. As diferenças trazidas pelos estudos da sexualidade deram origem a várias abordagens. Os estudos *Queer*, por exemplo, negam a naturalização das identidades binárias, tecendo críticas

xismo inicial), e a sexualidade, que nos caracteriza e identifica, é distorcida e manipulada (exploração) por interesses de gênero (classe dominante). Segundo Rubin, as formas institucionais concretas da sexualidade são produtos da atividade humana, imbuídas por conflitos de interesses e manobras políticas, ambos deliberados e incidentais, onde o sexo é sempre político. Smart (1989); MacKinnon (1987); Rubin (1992) 267–293.

105 Em inglês, sob as expressões *Feminist Legal History*, *(Wo)men in Legal History* e *(European) Women's Legal History*. Ver Thomas / Boisseau (2011); Vandenbogaerde et al. (orgs.) (2016); Kimble / Rowekamp (2017); Drakopoulou (2018); Batlan (2005).

aos estudos feministas, gay e lésbicos, optando por uma ideia mais fluida da sexualidade.[106] Os estudos em *Transgender Legal History* reforçam como a transexualidade precisa ser analisada sob uma nova perspectiva histórica, para além das classificações heteronormativas, que escondem múltiplas expressões da sexualidade das pessoas que não concordam com os gêneros criados pelo Direito no passado.[107]

Defender e usar uma História do Direito das Mulheres por uma questão de delimitação é uma tentativa de possível análise da compreensão da diferença no período colonial brasileiro, pensando nas multinormatividades. No decorrer do livro, procuraremos nos deter às diferentes normas decorrentes de várias jurisdições sobre o que significava ser mulher no período colonial, desde as compreensões dos textos legais, doutrina, literatura, como as práticas e experiências das pessoas, cujos relatos se encontram presentes em documentos que retratam a época e o cotidiano da Capitania.

É certo que no período em estudo a homossexualidade, a mudança de sexo e o hermafroditismo eram discutidos pela Medicina, pela Igreja e pelo Direito. No Império português, tais categorias foram abordadas, principalmente, em processos inquisitoriais.[108] Por uma questão de escopo, não trataremos destes documentos, apesar de defender que os estudos sobre a sexualidade, no período colonial brasileiro, ainda precisam desenvolver outras análises.

A sodomia feminina também pode elucidar maiores desenvolvimentos no estudo da mulher no período colonial. Como não encontramos nenhum documento relacionado, pelo menos até agora, à capitania da Paraíba, fazemos apenas um remarque inicial, para que não passe despercebida a importância do tema no estudo da área.[109]

106 Minto (2018).

107 Meadow (2010); Kunzel (2014).

108 Os médicos portugueses escreveram teorias, e mesmo experiências, sobre a mudança de sexo, quando um homem poderia tornar-se fisiologicamente uma mulher e vice-versa; sobre o hermafroditismo e a homossexualidade. Ver Cardoso (1673); Castro (1689); Lusitano ([1620] 2010). A homossexualidade, ou a sodomia como era conhecida na época, foi perseguida pela Inquisição e também era penalizada nas Ordenações Filipinas. Ver Soyer (2012) e Cleminson / Vázquez García (2013).

109 Ver Braga (2010).

Estrutura do livro

Este livro é fruto de uma pesquisa de doutorado, realizada na Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. Traz, nestas influências teóricas sistematizadas, o que mais nos inspirou nos últimos anos e segue a influência da regionalização, do uso de documentos que revelem a vida específica de pessoas e seus cotidianos, mas também busca aspectos globais pensados no contexto do Império português. A abordagem é focada, prioritariamente, no papel das mulheres, mais do que na família – que, de premissa, é compreendida como diversa, segundo o local e o período do Brasil colonial. Embora predomine a referência ao casamento, há mulheres pensadas dentro da família; há mulheres querendo formá-las e, também, há aquelas que não pertencem ao mundo do casamento e da família. Estas mulheres se situam em situações que se cruzam e mesclam com várias categorias, posto que mulheres solteiras podiam ser virgens ou prostitutas; casadas e viúvas podiam ser castas, mas também poderiam ser adúlteras ou até mesmo se prostituir. Já a vida monasterial implicava, teoricamente, qualquer das situações anteriores, desde que ficassem no passado da mulher. Apesar disso, muitas mulheres viveram vidas 'desregradas' e pouco indicadas pela normatividade católica.

Este livro é um estudo sobre a História do Direito das Mulheres Coloniais a partir da diferença entre homens e mulheres. O critério escolhido é uma tentativa de compreender a prática e as instituições que compõem o contexto colonial brasileiro. Será, entretanto, uma História do Direito, que olha para além de tratados escritos entre Impérios, ou leis que nunca vigoraram na prática em territórios mais distantes.

A pluralidade das mulheres da Paraíba colonial vai desfazer as imagens preconcebidas do período colonial brasileiro, estabelecidas por aquelas leituras da colônia feitas desde o fim do período e que ainda influenciavam alguma historiografia atual mais despreparada. A partir de um novo olhar, nossa pesquisa possibilita um questionamento dos estereótipos, partindo da necessidade de uma história empírica e da necessidade da inserção dos sujeitos no processo histórico.[110] As próprias mulheres contam suas micro-histórias, ou outros contam por elas, com nomes, idades, ocupações de pessoas que existiram e que estão vivas nos documentos. Ou, ainda, precisavam resolver um conflito ou porque escreveram livros defendendo o seu sexo.

110 Magaldi/Figueiredo (1985).

Saindo do Sudeste, e especialmente do eixo São Paulo – Rio de Janeiro, onde os estudos sobre as mulheres e o Brasil colonial estiveram mais concentrados, o Nordeste ainda é uma dessas regiões brasileiras que mais carece de pesquisas sobre o período colonial. Isso representa um desafio, por causa das peculiaridades históricas e da escassez documental. A singularidade trazida aqui, pela análise de documentos relacionados à capitania da Paraíba, revela um espaço que está localizado no Nordeste do Brasil, uma área que passou pela ocupação holandesa e teve uma relação própria com os índios no período colonial.[111]

Este estudo inova em vários pontos. Acompanha a nova historiografia desenvolvida no Brasil, que incorpora as novidades dos Annales, por exemplo, além de outras abordagens da História das Mulheres, da Micro-história e da História do Direito.[112] Sai do registro geográfico Sul-Sudeste, contando e explorando documentos do Nordeste. E, por fim, discute documentos só recentemente disponibilizados sobre um espaço particular do Brasil.

O primeiro capítulo do livro analisa os principais acontecimentos políticos, econômicos e administrativos relacionados à capitania Paraíba relevantes para a compreensão dos argumentos deste livro. Nele, a população, a ocupação das pessoas, a economia e o funcionamento da Justiça a partir da chegada dos portugueses e espanhóis ao Brasil são estudados com base em documentos, mostrando as particularidades locais de vários momentos da história colonial da Capitania que não podem ser estudados como um bloco estanque, mas de forma a considerar seus vários momentos históricos. Sobre as pessoas, estudaremos cargos e posições; postos da governança; a demografia; a composição social; as classificações de acordo com os vários estados; os 'escravos', 'índios', 'brancos' e 'mulatos'; posição social, mobilidade, pobreza e nobreza e suas relações com o trabalho e a escravização.

Revelaremos o funcionamento da administração da Capitania, a aplicação da justiça, os detalhes das resolução de conflitos, incluindo a criação de

111 A concentração de estudos no Sudeste é muito mais fruto da situação contemporânea do país do que da conjuntura do Brasil colonial. Ademais, salientamos que Sudeste e Nordeste são categorias relativamente recentes, utilizadas na metade do século XX. No período em estudo, a referência mais comum era para as Capitanias do Norte. Também havia a denominação 'Pernamubco e suas anexas', em virtude da centralidade de Pernambuco em relação à Paraíba, Itamaracá, Rio Grande (do Norte) e Ceará e da subordinação de algumas capitanias a Pernambuco.

112 Cardoso / Vainfas (orgs.) (1997).

instituições próprias, de uma justiça com várias jurisdições que atuava também através de tribunais e instâncias que estavam em várias partes do Brasil e Portugal, da graça do rei, dos conselhos, ouvidoras e juntas, aldeamentos e vilas. Na esfera religiosa, veremos a atuação de auditórios e tribunais conectados a vigários, bispados e arcebispados; e, até sem um tribunal físico, as perseguições do Santo Ofício.[113]

No segundo capítulo, partiremos dos discursos normativos preconcebidos na metrópole sobre as mulheres em várias instâncias: os moralistas, teólogos, médicos, doutrinadores (*opinio communis*), legisladores, poetas e curiosos, que ganharam um espaço para mostrar o que estas fontes de caráter mais geral diziam sobre a mulher.

Como é consensual na historiografia luso-brasileira, de que o casamento é um instituto central para se pensar a mulher no mundo ibérico, faremos um estudo sobre o instituto na tradição do *Ius Commune* e do *Ius Proprium* português e as mudanças ocorridas no Concílio de Trento que refletiram na colônia. Procuraremos as implicações do que significava casar, como o casamento poderia ser reconhecido mediante discussões que envolviam promessa, consentimento e consumação.[114]

Na análise das práticas na Capitania, iniciaremos por procurar primeiro nas fontes situações que representam as preparações para o matrimônio, a escolha dos regimes de bens no casamento e a proteção do patrimônio (os dotes e cartas de ametade); e os arranjos matrimoniais realizados concretamente na Capitania e como as várias 'mulheres' influenciavam na hora de casar na colônia. Entretanto, embora sejam documentos escritos no formato da administração portuguesa, seu conteúdo revelará a complexidade do entrelaçamento de jurisdições e normatividades da História do Direito do Império português.

Questionaremos como era importante considerar a pessoa com quem se casava. O que significava casar com um igual e o que implicava casar com pessoas de diferentes condições e estados? Que implicações existiam para uniões proibidas e como era possível contorná-las? Que diferença fazia, segundo o modelo de casamento tridentino, ser índio, escravo, parente próximo ou padre na constituição das famílias? No contexto da colônia, o que significou casar entre índios; entre escravos, o que foram os casamentos

113 Caetano (2000).
114 Silva (2006).

mistos, como aconteceram e quais as consequências de casar com homens religiosos? Como as igualdades e desigualdades eram tratadas segundo as recomendações para escolher o noivo ou a noiva e, também relevante, como as exceções podiam equilibrar a igualdade no casamento com as dispensa de consanguinidade e autorizações para casar?

No capítulo 3, trataremos das situações que findavam ainda nas promessas de casar, antes da realização formal do matrimônio e a importância da virgindade nestes casos e as diferentes consequências que decorriam para homens e mulheres. Nos documentos sobre sedução e estupro selecionaremos as repercussões dos modelos baseados na honra e na vida honesta para a vida de algumas pessoas.

Quando imaginamos as normatividades no início da modernidade, inseridas num contexto de jurisdições e ordens jurídicas diferentes, ampliamos a análise diante do acesso que tivemos às diferentes fontes. Pensado assim, de baixo para cima, da vida das mulheres na América ibérica colonial, o casamento não pode ser visto separado do divórcio, da família, da opção por viver num convento ou prostituir-se. Esta História do Direito das Mulheres considera, então, uma conexão entre vários institutos conjuntamente, cujas fontes pertencem a estas diferentes procedências jurisdicionais e institucionais, mas também são reveladoras de situações únicas que ocorreram nos contextos coloniais.

Portanto, as mulheres são encontradas no casamento em várias situações: quando o regime patrimonial do matrimônio precisava ser escolhido ou quando era preciso escolher o cônjuge, levando em consideração posição e status. Mas não só! Ao contrário de um imaginário que divide a mulher em boas mulheres casadas dentro da família, seja qual for a definição feita dela, mais embebida na religião ou mais controlada pelo Estado, a entrada da mulher no casamento implicava sua vida numa instituição com consequências relacionadas à maternidade e à consanguinidade. No entanto, dentro da própria instituição, a posição das mulheres não era estática e várias experiências podem ser encontradas nos documentos.

Assim, casadas ou não, as mulheres podiam ser mães. No entanto, a maternidade não era uma experiência única e mais do que depender de uma condição fisiológica, variava conforme a legitimidade dos filhos, a reputação, a condição social, o estatuto jurídico, partindo daí as várias influências na formação das famílias. A família, por sua vez, influenciava a condição da pessoa na sociedade: importava ser filho legítimo, ilegítimo, perfilhado,

abandonado, de mãe solteira ou pai incógnito. As evidências serão mostradas no capítulo 4.

No capítulo 5, veremos que, para além do casamento segundo o paradigma estabelecida pelo Concílio de Trento, as mulheres ainda podiam, independentemente deste casamento, prostituírem-se; abandonar esposos e viver como casadas com outros companheiros em concubinatos e até mesmo nunca casar segundo os parâmetros de Trento, mas constituir famílias em concubinatos até mesmo com homens da Igreja. Também podia acontecer o oposto, casarem-se mais de uma vez segundo o Concílio, cometendo bigamia ou ter relações esporádicas com outros homens estando casadas, cometendo adultérios.

Outras opções para além desse casamento formalmente reconhecido serão analisadas no capítulo 6. Na Paraíba, havia os conventos – que nem sempre foram permitidos na colônia; os recolhimentos de mulheres – que na prática significava viver reclusa por vontade própria ou forçada sem fazer votos de religião; e as prisões para aquelas que cometessem crimes.

Embora o vínculo do casamento fosse central e referencial para a vida das mulheres na colônia e só pudesse ser quebrado com a morte, proporcionando uma outra vida às mulheres viúvas, havia a possibilidade da separação dos corpos pelo divórcio na esfera eclesiástica ou simplesmente na prática. No capítulo 7, mostraremos o tratamento da matéria e como se comportaram as viúvas e as separadas na capitania da Paraíba.

Casadas ou solteiras, no capítulo 8 mostraremos que, paralelamente, mulheres herdaram, adquiriram e possuíram: elas foram donas de terras e herdeiras, atuando ativamente na economia local.

Na religião, nem sempre foram cristãs fervorosas: muitas eram praticantes das curas populares e das tradições confundidas com feitiçaria e heresias, que não exploraremos neste trabalho por conta da falta documentação sobre a Paraíba.[115] Documentos, no entanto, também mostram a perseguição de judias pela Inquisição no capítulo 9, tornando mais complexa a relação delas com a religião.

Somente pensando na interseccionalidade dos aspectos levantados nestes capítulos é que poderemos entender o porquê se pensar a mulher, neste período, implica em saber sua religião, seu status e riqueza, sua honra, seu

115 Embora haja estudos imprescindíveis ao assunto, como Araujo/Valle (2019).

estado civil, sua cor. Assim, veremos que essa mulher não é 'A' mulher colonial. Podemos falar, sem dúvida, em 'AS' mulheres.

Seguindo por este caminho, os dispositivos normativos gerais serão contrapostos a processos inquisitoriais, requerimentos endereçados ao rei, acusações de raptos e estupros, pedidos de iniciação religiosa em conventos. Afinal, todos, à sua maneira, descrevem normatividades que precisam ser comparadas e vistas, principalmente, como na prática eram entendidas e exercidas, numa parte do Império e longe de Lisboa, o centro da produção legal, mas nunca do exercício do Direito ou da justiça.

Este livro se insere na tradição cultural europeia, nos termos da cultura desenvolvidos por António Manuel Hespanha, considerando que a condição da mulher estava dentro dessa tradição que pressupunha hierarquias, presentes nos livros de autoridade da cultura religiosa fundadora da compreensão do mundo e do homem; da cultura letrada difundida nas Escolas de Artes e nas duas culturas especializadas dos médicos e dos juristas, e na antiga tradição universitária.[116]

A partir de um lugar de fala encontrado numa documentação local, que descreve casos práticos e da vida cotidiana, outras tradições, adaptações e leituras serão identificadas, a ponto de, até mesmo, negarem o que havia de preconcebido no outro lado do Atlântico.

Assim sendo, até às conclusões, nosso objetivo é compor os três argumentos centrais já mencionados nesta introdução: mostrar que o Direito português, inserido numa complexa rede de jurisdições e influenciado por diferentes tradições, não foi aplicado literalmente e seguido fielmente no Brasil colonial. Para fundamentar esta posição, as práticas relevadas pelos documentos vão respaldar e dar vida e significado, em termos metodológicos, à História do Direito do cotidiano das pessoas na colônia.

O segundo argumento, que decorre do primeiro, é de que o Direito não fornecia caminhos pré-estabelecidos e previamente estruturados quando analisava questões, mas fornecia soluções provisórias. E, em terceiro lugar, o uso da perspectiva de gênero, enquanto categoria de análise histórico-jurídica, quando estudamos os documentos, proporcionará uma leitura que revelará que a categoria, em si, não é única. Nunca uma única mulher; somente será possível falar em mulheres, na capitania da Paraíba.

116 Hespanha (2010).

Capítulo 1
Um Portugal transplantado? Normatividades imperiais na capitania da Paraíba

Na tua ciência perfeita dizias ontem, e até já há muitos séculos, que a terra era cercada por um oceano, e dividia-la em três partes universais: Ásia, África e Europa. O que dirás agora? Foi descoberto um novo mundo, e novas coisas, numa nova Espanha ou Índias Ocidentais, e nas Orientais. […] Como é, pois, que tu afirmas que as tuas proposições são eternas, incorruptíveis, infalíveis, e que não poderiam existir doutra maneira, tu, misérrimo verme, que com dificuldade sabes o que és, e qual a tua origem e o teu fim, e que talvez nem com dificuldades isso saibas?

Francisco Sanches

1.1 De Lisboa à Paraíba: um mundo em movimento pela travessia do Atlântico

Consolidado o acordo de paz com os tabajaras, em 5 de agosto de 1585, o ouvidor-geral Martim Leitão resolveu visitar a região do rio Paraíba. Saiu em 15 de outubro de 1585, com 25 homens a cavalo e 40 a pé, e chegou à Paraíba no dia 29 de outubro de 1585. A ideia inicial dos 'novos conquistadores' era construir um forte, que se tornou, posteriormente, no forte do Varadouro. De forma interina, João Tavares ficou na Paraíba como capitão do Forte. Não havia, ainda, uma cidade, mas uma expectativa de o rei reconhecer a pequena povoação.[1]

Nos anos seguintes, o próprio rei construiu um engenho para estimular a vinda de novos colonizadores para a região, conhecida ainda como perigosa por conta dos ataques potiguaras. O Engenho d'El Rei foi levantado em 1587 às margens do rio Tibiri e seus alicerces foram lançados por Martim Leitão,

1 Gonçalves (2007) 233; Lins (2007).

que considerou terminada sua missão na capitania da Paraíba e voltou para Pernambuco.[2]

Entre 1587 e 1588 já existiam dois engenhos em funcionamento na Capitania; no início de 1590, já havia seis engenhos; em 1609, 11 engenhos. No entanto, a estabilidade e sucesso econômico iniciais foram interrompidos pela ocupação holandesa. Quando Portugal se tornou parte da união ibérica, inimigos também foram compartilhados com Espanha e a Holanda encontrou no Nordeste do Brasil o espaço desejado para ampliar suas proporções também imperiais.

Após décadas de lutas e destruição de muitos engenhos, a Paraíba saiu fragilizada e economicamente enfraquecida. Após a ocupação holandesa e diante das dificuldades de concorrência na produção de açúcar, cuja tecnologia foi apropriada pelos holandeses, Portugal passou a controlar mais a exploração do ouro no Brasil entre 1695 e 1760, como também da prata e dos diamantes. Para além do ouro, as trocas comerciais centravam-se, também, na exportação de tabaco, pau-brasil, madeiras, óleo e barbas de baleia, pimenta, gengibre, cacau, cravos da Índia, canela e baunilha.[3]

A administração oficial da colônia passou da Baía de Todos os Santos para o Rio de Janeiro em 1763, quando a sede do Governo Geral de São Salvador da Baía de Todos os Santos, denominado vice-reino do Brasil a partir de 1720, foi transferida para São Sebastião do Rio de Janeiro. No século XVIII, mudanças que ocorreram em Portugal (o terremoto de 1755 e a ascensão cada vez mais poderosa do Marquês de Pombal) também influenciaram em novas transformações na História da Paraíba.

Desde 1750 outras configurações passaram a tomar forma, baseadas nos setores exportadores de produtos coloniais, na produção de alimentos e na importação de escravos, havendo exclusividade do comércio entre Portugal e Brasil. A alteração fez parte das mudanças ocorridas durante o governo do Marquês de Pombal, quando uma nova política econômica foi implementada, tendo como base a criação de companhias de comércio. Como parte desta mudança, Pombal criou, em 1796, a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, restabeleceu o quinto real, transformou as aldeias de índios em vilas, expulsou os jesuítas em 1759 e criou novas políticas de miscigenação.

2 Abreu (2009).
3 Abreu (2009).

A Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba era dirigida por um provedor, 10 deputados, um secretário e três conselheiros, todos portugueses, que possuíam ações acima de 10 mil cruzados.[4] Era, na prática, uma companhia lusitana de comércio, pois 90% das ações foram subscritas por cidadãos do Porto e de Lisboa, cabendo apenas 10% aos 'pernambucanos'. Recebeu o monopólio de toda a produção das Capitanias do Norte, comercializava o açúcar, couros em cabelo, atanados, solas e drogas do sertão, além de reativar a exportação do açúcar.[5]

A Companhia foi criada para fazer renascer as Capitanias do Norte, pela compra de mercadorias com preços controlados e fornecimento de frotas regulares para transportar as mercadorias para fora do Brasil e supostas melhorias na comercialização dos escravos. Mergulhada em críticas e queixas, não prosperou. E, logo após a queda de Pombal, começaram a aparecer os pedidos de liquidação da Companhia.[6]

Os problemas econômicos do Império continuavam a fazer o tesouro português fechar com *déficits* constantes. A capitania da Paraíba, especificamente até a primeira metade do século XVIII, ainda tentava se recuperar dos infortúnios promovidos pela guerra contra os holandeses. A partir de 1750, os engenhos mostravam-se com boa produção e a administração colonial já havia sido reestruturada.

Como efeito da política pombalina, a Paraíba foi anexada à capitania de Pernambuco em 1755, assim permanecendo até 1799.[7] Neste fim do século XVIII,

> Na dita barra da Paraiba entrão Navios, e lá vão carregar açúcar, algudão, de que ha abundancia, e bom naquella Capitania, e outros muitos generos, que ha em a dita Capitania, e pelos Navios, que lá vão não serem bastantes para trazerem os effeitos, que produz o paiz, mandão para Pernambuco com grande incommodo, e despeza, alem das avarias, que ás vezes costumão ter os mesmos generos.[8]

4 Instituição da Companhia Geral de Pernambuco, e Paraíba (1776).
5 Ribeiro Júnior (2004).
6 Silva (1994).
7 Paiva (2012) 96.
8 BNRJ, Carta onde o autor fala das viagens que tem feito à capitania da Paraíba à procura de melhores madeiras para construção de navios, de embarcações carregadas de madeiras. Bento Bandeira de Melo, 4 de maio de 1797.

No início do século XIX, o açúcar ainda era um dos produtos produzidos, consumidos e exportados, juntamente com a farinha, o algodão, o couro, o arroz, o feijão, o milho, a goma, o tabaco, o azeite e o sabão.[9]

Considerando as mudanças políticas, econômicas e administrativas, torna-se essencial a compreensão do período colonial, e especialmente da Paraíba, não como um bloco estanque ou único. A Capitania que vamos estudar é um espaço que esteve sempre a mudar, durante todo o período colonial, assim como as pessoas que passaram e viveram nesta parte do Império, fossem eles portugueses, espanhóis, holandeses, escravos ou libertos, mostraram respostas e reações a diferentes acontecimentos, em diferentes anos.

1.2 Entre padres, juízes leigos e letrados, confessores e inquisidores do outro lado do Oceano: a Paraíba, um mundo tropical

Qual era a base da administração e aplicação da justiça durante a colonização do Brasil? Esta administração era idêntica em todo o território e constante no período colonial? Se por um lado havia regras que norteavam a administração a ser implantada, na prática, o Brasil era um lugar diferente que necessitava de uma administração própria e aplicação de procedimentos únicos?

O Direito no Império português estava inserido no *Ius Commune*, onde vigoravam tradições romanas e Direito Canônico ao lado do Direito Local, que na sua própria complexidade podia ir do direito escrito, organizado desde 1603 nas Ordenações Filipinas, na legislação extravagante, em resoluções régias, portarias, decretos, cartas régias, forais, avisos dos secretários de Estado, posturas das câmaras, pactos e costumes particulares das corporações, alvarás; aos costumes que circulava pelos mares. Para além dos textos escritos em formato mais dispositivo, estavam as glosas de Acúsio e livros de Bártolo, para serem consultados nos tribunais e que também influenciaram as práticas dos agentes da administração e o funcionamento das próprias instituições. A vontade real também serviu de fonte da aplicação do Direito, quando também podia até contrariar as soluções previstas em leis escritas através das mercês. Esta graça subjetiva tinha liberdade de contrariar, até mesmo, dispositivos legais, como

9 AHU, Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba, AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764: Nas referências seguintes ao Arquivo Histórico Ultramarino utilizaremos apenas a cota atual dos documentos, como explicado na introdução.

também podia atuar em casos mais arbitrários e subjetivos, quando o rei exercia sua primeira e grande atribuição: fazer justiça.

A Paraíba, neste contexto, estava inserida no sistema de capitanias hereditárias, criado ainda no século XIV, na Madeira, pelo rei D. João III. Neste espaço, desde 1585 fez-se sentir a presença das instituições portuguesas na colônia. Havia cargos da administração do Império, e a justiça localizada era dividida em comarcas, para a aplicação das normas onde atuavam os ouvidores. As comarcas, a divisão judicial das Capitanias, eram divididas em termos onde os juízes ordinários, juízes de fora e os juízes dos órfãos exerciam suas atividades. Esta era a justiça real diretamente exercida, com jurisdição cível e criminal.[10]

O ouvidor representava a justiça do rei e detinha atribuições para além da área judicial,[11] assumindo muitas vezes uma atuação mais dinâmica, principalmente após a descoberta do ouro no Brasil. Até lá, só existiam seis ouvidores que correspondiam às regiões mais importantes: Bahia, Rio de Janeiro, Maranhão, Pernambuco, Pará e Paraíba.[12] Muito além das múltiplas funções, como acompanhar as atividades das câmaras e correr o território que lhe correspondia, o ouvidor costumava acumular cargos. Na Ouvidoria da capitania da Paraíba, criada por provisão de 4 de dezembro de 1687,[13] ele era também provedor dos defuntos e ausentes. Antes de serem nomeados ouvidores, os candidatos passavam pelo cargo de juiz de fora, como pudemos observar no século XVIII nos casos dos ouvidores da Paraíba, Ignacio de Souza Jacome[14] e Joze Ferreira Gil.[15] Ambos tinham sido juízes de fora, o primeiro no Rio de Janeiro e o segundo em Torres Novas, e eram 'promovidos' a ouvidores, cargo que assumiam por três anos.[16]

As vilas possuíam os juízes ordinários e, àquelas com maior importância, os juízes de fora, que eram oficiais de carreira de 1ª instância, letrados,

10 Wehling (2004).

11 As atribuições da Ouvidoria estão dispostas no Código Philippino ([1603] 1870), liv. I., tít. LIX.

12 Camarinhas (2009) 87.

13 Paiva (2012) 84.

14 ANTT, Chancelaria D. João V, Carta de Ouvidor-Geral, 30 de maio de 1739, liv. 94, fl. 293r.

15 ANTT, Chancelaria de D. João V, Carta de Ouvidor-Geral, 3 de março de 1750, liv. 119, fl. 172r.

16 Para aprofundamento no papel desempanhdo pelos ouvidores no Brasil colonial, ver Bicalho et al. (orgs.) (2017).

nomeados pelo rei para atuarem nas esferas civil e criminal.[17] Já os juízes ordinários não eram letrados, nem se exigia deles o domínio técnico ou saber acadêmico, sequer domínio da escrita, e eram eleitos pelo povo, por um ano, dentre as pessoas 'ilustres' do local. Os juízes iletrados não eram uma exceção neste mundo que tinha, talvez até na maior parte das vezes, o Direito Local (escrito ou costumeiro) prevalecendo sobre o Direito Comum, fazendo uma prática jurídica baseada na oralidade e na simplicidade diante da necessidade da resolução de conflitos e como as próprias Ordenações previam.[18]

As povoações com população entre 20 a 50 pessoas, que não fossem vilas, tinham um juiz de vintena – eram muito desejados na Paraíba como consta de um pedido da criação do cargo em 1722, por serem "muj convenientes ao bem publico."[19] Eles eram eleitos pelos habitantes com poderes jurisdicionais limitados. Ao que parece, até 1730, o cargo ainda estava vago, segundo um ofício do governador da Paraíba ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, sobre a necessidade de se criar um juiz de fora na comarca, posto que o único ministro letrado era o próprio ouvidor.[20] O governador repetiu o pedido muitas outras vezes, até 1782.[21]

Portanto, embora imaginemos que funcionassem sempre com o ouvidor, na prática, as funções eram exercidas, na falta de pessoal, por outros cargos e pessoas. O cargo de juiz dos órfãos podia, por exemplo, ser acumulado com o de juiz ordinário, como mostra um pedido dos moradores da povoação de Caicó, na Ribeira do Cariri de Fora, endereçado ao rei, por um juiz que servisse nos lugares de ordinário e órfãos.[22] Tais juízes não precisavam ser letrados e cuidavam dos interesses dos órfãos, fiscalizando a administração dos seus bens pelos tutores, além de outras ações, sendo eleitos pelo mesmo processo dos juízes ordinários.[23] Na capitania da Paraíba, o cargo chegou a

17 Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. LXV.
18 Hespanha (2005).
19 AHU_CU_014, Cx. 5, D. 391.
20 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1947.
21 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1978; cx. 14. AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1983; AHU_CU_014, Cx. 26, D. 1998; AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2022; cx. 15. AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2040; AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2041; AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2055; AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2065; AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2078; AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2085; AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2091; AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2096; AHU_CU_014, Cx. 28, D. 2113.
22 Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. LVX, § 3; AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1942; AHU_CU_014, Cx. 26, D. 1988.
23 Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. LXXXVIII.

ser acumulado com o de escrivão da câmara,[24] e em 1731 foi comprado como propriedade hereditária por Matias de Bastos Silva.[25]

Paralelamente a esses e outros cargos, os capitães donatários das Capitanias eram fortes autoridades locais do aparato administrativo colonial, com competência no cível e no crime, e funções acumuladas, concedidas através das cartas de doação, ou seja, de uma justiça concedida desde os primeiros anos da colonização.[26] Cada doação tinha um teor específico, como é o caso do regimento passado pelo rei a Francisco Coelho de Carvalho, no ano de 1609. Nele, o rei indicava que o capitão da Capitania teria jurisdição sobre ações novas em causas cíveis até a quantia de 20 mil réis nos bens móveis e 16 mil nos de raiz, entre moradores da capitania da Paraíba e outras pessoas.

Nos crimes, o capitão teria alçada em "peões e gente da terra, escravos e gentios, e homens livres, assim para absolver, como para comdemnar, até dous annos de degredo e açoutes, n'aquelles casos em que a Ordenação dá a dita pena […]."[27] As Capitanias, portanto, tinham nomeados um capitão-mor, "[…] que de três em três anos é provido por sua Magestade […]."[28]

Ao lado desta administração, também existiam instituições portuguesas que influenciavam a administração local, como os órgãos do reino, a exemplo do Conselho Ultramarino e a Mesa da Consciência e Ordens. O primeiro foi criado pelo regulamento de 14 julho de 1642 e instalado em Lisboa em 1643, para se ocupar de todas as matérias e negócios de qualquer qualidade que fossem relativos à Índia, Brasil, Guiné, ilhas de São Tomé e Cabo Verde e todas as mais partes ultramarinas.

Para o Brasil colonial este órgão tem grande importância, pois todos os documentos referentes às questões originárias do Brasil, para além da competência do governador geral e vice-rei, eram remetidos a Lisboa em forma

24 AHU_CU_014, Cx. 1, D. 45; AHU_CU_014, Cx. 2, D. 116; AHU_CU_014, Cx. 6, D. 471; AHU_CU_014, Cx. 7, D. 550; AHU_CU_014, Cx. 11, D. 918; AHU_CU_014, Cx. 13, D. 1110; AHU_CU_014, Cx. 16, D. 1308; AHU_CU_014, Cx. 16, D. 1309; AHU_CU_014, Cx. 16, D. 1359; AHU_CU_014, Cx. 19, D. 1516; AHU_CU_014, Cx. 26, D. 1998; AHU_CU_014, Cx. 30, D. 2241; AHU_CU_014, Cx. 31, D. 2259; AHU_CU_014, Cx. 31, D. 2260; AHU_CU_014, Cx. 31, D. 2275; AHU_CU_014, Cx. 31, D. 2277.

25 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1903.

26 Wehling (2004).

27 BA, Regimento que S. Magestade mandou dar a Francisco Coelho de Carvalho, que vai por provedor da Capitania da Paraíba nas partes do Brasil, Lisboa, 09 de maio de 169, Doc 339, 51-VII-11, fls.173v–174.

28 Diálogos das grandezas do Brasil (1977) 49.

de consultas do Conselho, antes de chegarem ao rei para despacho final. Este processo fez com que os mesmos documentos ficassem gravados nos arquivos do Conselho, formando um riquíssimo acervo de documentos sobre a administração do Brasil "fora dos limites da metrópole."[29] Por ser o canal das correspondências do "território das principais conquistas, tornou-se um órgão central na comunicação entre rei e súditos do além-mar [...]."[30]

O equivalente ao Conselho Ultramarino para assuntos eclesiásticos era a Mesa da Consciência e Ordens, constituída por teólogos e juristas recrutados entre eclesiásticos e cavaleiros das Ordens Militares de Cristo, de Avis e de Santiago.[31] Foi fundada por D. João III, em 1532, para tratar das matérias de descargo de sua consciência, mas logo incorporou os assuntos relativos às Ordens, quando a coroa incorporou o mestrado das três ordens em 1551.[32] A Mesa da Consciência e Ordens controlava todas as nomeações, as indicações dos sacerdotes para as paróquias e os cabidos das catedrais e as solicitações de bispos para ereção de uma nova freguesia.

O rei de Portugal, como grão-mestre da Ordem de Cristo, beneficiava-se desde o século XV da exploração e colonização das terras do ultramar com muitos poderes delegados explicitamente pelo papa: cobrava dízimos, decidia sobre a criação das novas igrejas, autorizava a leitura em púlpito das bulas em um sistema de padroado régio. Esse padroado era o direito de administrar os assuntos religiosos no ultramar, concedido pela Santa Sé ao rei português.

Ao lado da Mesa da Consciência e Ordens, a concessão do padroado ao rei de Portugal permitiu que Sua *Magestade* pudesse criar dioceses e paróquias, uma concessão do direito de padroado do papa (doação) condicionada pela propagação e administração da fé católica. Era a concessão de um benefício em usufruto condicionado à expansão da fé.[33]

Para além dos poderes do rei, a Igreja Católica também exercia sua administração, cuja eficácia se media ao ritmo da implementação da cultura, institutos e da conversão espiritual da população. Ao lado dos governadores-gerais, civis e militares, encontravam-se, também, os religiosos, que misturavam o projeto da conversão das pessoas e expansão colonial do reino através do clero secular,

29 Barbosa et al. (2009) 131.
30 Paiva (2012) 55.
31 Silva (coord.) (1986).
32 Neves (1997).
33 Ver as bulas de Nicolau V, de 1455, e de Calisto III, de 1456, concedendo ao rei de Portugal estes direitos de padroado. Pizzorusso (2012) e Xavier/Olival (2018).

mais dependentes do rei, como os capelães, párocos, cônegos e bispos; e as ordens missionárias, como a Companhia de Jesus. Ambos acompanhavam a empresa expansionista, dividindo o Brasil em províncias.

A capitania da Paraíba teve a história da sua colonização também marcada pela instalação dessas ordens religiosas. Como uma das mais antigas Capitanias, havia membros das ordens religiosas desde as primeiras expedições de colonização. Os jesuítas estiveram na Paraíba até o início de 1593 quando o rei os expulsou definitivamente através de uma ordem régia. Retornaram, apenas, anos mais tarde, até que em 1683 foi construído o primeiro estabelecimento definitivo da Companhia de Jesus na Paraíba, uma casa conventual para os jesuítas.[34]

Os franciscanos haviam chegado à Paraíba em 1589, durante o governo de Frutuoso Barbosa, época em que devem ter iniciado a construção do primitivo Convento de Santo António e da Igreja de São Francisco.[35] Vieram para a Capitania logo depois do estabelecimento em Igaraçu. Assim descreveu Frei Manuel da Ilha sobre o estabelecimento:

> Por isso quando o Custódio voltou da Bahia para a vila pernambucana […] seguiu imediatamente para a cidade da Paraíba no ano do Senhor de 1589, porquanto já há muito tempo os prefeitos que a governavam bem como a câmara e o povo o pediam insistentemente. […] De fato os moradores eram reduzidos e molestados por continuas incursões dos índios petiguares. Comprometeram-se por isso a construir perto da vila, e dentro de suas possibilidades, casas de barro para moradia dos pobres Fadres, etc. Edificado o domicílio para alojamento dos Frades […] quis o Custódio em primeiro lugar ir de encontro à grande falta de operários da messe do Senhor, de que se ressentia tanto a terra, porquanto fora justamente este o motivo que levou-o a ele e aos outros Religiosos a irem para terras tão remotas. E porque nesta Capitania havia talvez mais índios do que em outras a serem convertidos à fé católica e ao conhecimento de Deus, ele recebeu o maior número deles para a instrução e conversão, como se verá mais adiante quando se falar das doutrinas. Este convento dista 24 léguas da vila pernambucana e situa-se no sétimo grau da zona tórrida ao norte; habitam-no 12 ou 13 Religiosos, etc.[36]

Abandonaram a terra em 1598, devido a conflitos com Feliciano Coelho de Carvalho, o quarto governador da Capitania, e só retornaram em 1604.[37] Já

34 Que se tornou a residência dos governadores da capitania da Paraíba no período colonial e, depois, Faculdade de Direito da Paraíba, onde ainda hoje são ministradas aulas de Direito.

35 Lins (2005b).

36 Ilha ([1621] 1975) 47–48.

37 Lins (2005a).

os beneditinos chegaram à Paraíba após a saída dos franciscanos, conforme está descrito no livro do Tombo do Mosteiro de São Bento. As anotações demonstram a necessidade de mais padres, que foram solicitados ao Mosteiro de São Bento de Olinda, para que viessem ministrar a doutrina cristã aos gentios.[38]

No período holandês, contava-se já seis igrejas, sendo três delas conventos: o convento de São Francisco; o convento dos Carmelitas; de São Bento; a Igreja Matriz; da Misericórdia e de São Gonçalo.[39] Conforme constatação descrita na versão de Elias Herckman, governador holandês da Paraíba, em 1636, a Paraíba possuía uma Igreja Matriz, construída em 1536, 21 capelas, além de quatro residências de religiosos franciscanos, jesuítas, carmelitas e beneditinos.[40]

A paróquia principal, chamada Nossa Senhora das Neves, estava localizada na cabeça da Capitania e atendia toda a população da costa litorânea, que se estendia por cerca de 15 léguas, e mais outras tantas no interior.[41] O estatuto de paróquia aqui utilizado era o mesmo da freguesia: uma área delimitada que tinha como centro a Igreja Matriz, onde se registravam batizados, casamentos e óbitos, podendo existir na sua área capelas curadas (com padres nomeados) ou filiais.[42]

No final do século XVII, a Paraíba tinha um conjunto eclesiástico composto por 24 sacerdotes seculares e 27 regulares, numa sociedade que dependia desses religiosos para registrar vários atos da vida diária, como os batizados, casamentos, dispensas para casar e registros de mortes.[43]

38 "[…] visto náo terem outro remidio por estar a terra pobre por as continuaz Guerraz que Esta Cappitania athê agora teve, e por se hirem daquy os pp.[es] de Sam Francisco E dezempararem seos Mosteiros e Igrejaz largando O Servisso de Sua Magestade E a doutrina d. Indios, E os da Companhia Ser mandad.º por sua Magestade Se foçem desta Cappitania, e por muita falta de que avia de Padrez, e por a terra estar Sem dotrina aos Indioz, escreveo o dt.º Capitáo aos Padrez da Companhia viessem administrar a dotrina ao dt.º Gentio …; mandasse padrez para esta Cappitania para idificarem Mostr.º o que ellez fizeráo e vem para isso […]." Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba (1948) 11 (fl. 89r–v).

39 Herckman ([1639] 1886).

40 Rubert (1992).

41 Rocha (2007).

42 Flores (1996) 386.

43 Rocha (2007) 180.

A população total da Capitania pode ser estimada desde 1762/1763: 39.158 pessoas.[44] Em 1774, as notícias atestaram que a freguesia da Capitania, Nossa Senhora das Neves, possuía 8 igrejas, uma matriz, vigário encomendado e da vara, 33 capelas filiais, 17 engenhos, 2.437 fogos – designação do grupamento doméstico no período, o domicílio. No total, considerando as freguesias da Paraíba, do Taipú da Senhora Rainha dos Anjos, do Pilar, de Campina Grande da Senhora da Conceição, Jacóca, Alhandra, Traição, Careris, Mamanguape e Pombal, foram computadas 18 igrejas, 68 capelas, cinco conventos, seis vilas, 37 engenhos, 869 fazendas, 9.391 fogos e 30.305 pessoas.[45]

Para 1777, já é possível computar o número total de fogos da capitania da Paraíba inteira: 8.405 e 51.169 pessoas. Esta informação foi extraída do censo enviado a Lisboa, em 1782, pelo governador José César de Meneses, que ainda informou que a população da capitania de Pernambuco e suas anexas, que incluía a Paraíba, estava distribuída em 85 freguesias, das quais 11 estavam na capitania da Paraíba. Das três cidades da região, apenas uma estava localizada na Paraíba: Nossa Senhora das Neves e das 36 vilas existentes, no total, 22 eram vilas de índios, quatro delas na Paraíba: vila do Conde, vila de Nossa Senhora do Pilar, vila da Bahia de São Miguel e vila Flor.[46]

No início do século XIX, o bispado de Pernambuco[47] possuía 89 freguesias, mas em 1815 já tinha 121. Entretanto, somente nove delas estavam no litoral da capitania da Paraíba. Em Mamanguape, a Igreja de São Pedro e São Paulo foi construída no ano de 1630; em São Miguel de Taipu, a Igreja Nossa Senhora Rainha dos Anjos foi erguida em 1745; em Alhandra, a Igreja Nossa Senhora da Assunção aparece em 1758; na Baía da Traição, a Igreja de São Miguel é de 1762; em Pilar, a Igreja de Nossa Senhora do Pilar, foi edificada

44 Informação retirada do "Mappa Geral dos Fogos, Filhos, Filhas, Clérigos, Pardos, Forros, Agregados, Escravos, Escravas, Capelas, Almas, Freguesias, Curatos e Vigários; com declaração do que pertence a cada termo, total de cada Comarca, e geral de todas as Capitanias de Pernambuco, Paraiba, Rio Grande e Seará; extraído no estado em que se achava no anno de 1762 para 1763; sendo Governador e Capitão General das sobreditas capitanias Luís Diogo Lobo da Silva", analisado em Smith (2002).

45 Joffilly (1977).

46 Porto Alegre (1993).

47 Neste tempo, a Paraíba fez parte, por vezes, do bispado de Pernambuco desde 1676, que tinha sua sede em Olinda, ainda hoje um dos maiores patrimônios barrocos do Brasil e cujas lembranças de Lisboa são imediatamente evocadas quando olhamos para a arquitetura enladeirada. A anexação foi repetida em 1701 e 1755.

em 1765 e, em Taquara, a Igreja de Nossa Senhora da Penha de França, no mesmo ano; no Conde, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição é de 1768, e, em Livramento, a Nossa Senhora do Livramento é de 1813.[48]

A justiça eclesiástica, por sua vez, era administrada por vigários das varas, meirinhos e escrivães distribuídos entre arcebispados, bispados e prelazias. Os bispados se dividiam em distritos, supervisionados por vigários das varas. As apelações eram dirigidas ao Auditório da Vara, mas era à Relação Eclesiástica da Bahia que competia decidir os agravos e as apelações provenientes do vigário-geral, do provisor, do juiz dos casamentos e demais ministros inferiores.[49] Acima estavam o Tribunal da Legacia e a Mesa da Consciência e Ordens, em Portugal, da qual já comentamos.[50]

A Bahia teve forte protagonismo nesse contexto, porque foi elevada a bispado em 1551, sendo por muito tempo o único centro administrativo da Igreja do padroado. Em 1676, foi elevada à arquidiocese, quando a diocese de Olinda passou a ser sufragânea da Bahia. Foi nesse arcebispado que foram compostas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Baía, de relevante importância para a aplicação das diretrizes do Concílio de Trento no Brasil.[51] Estas constituições eram o resultado do sínodo diocesano realizado em 1707 e estavam baseadas nas Constituições Sinodais de Lisboa, tendo sido publicadas em 1719 como a única legislação eclesiástica produzida na colônia.[52] Foram feitas por D. Sebastião Monteiro da Vide, um clérigo secular, canonista, com formação superior recebida em Coimbra, de longa e variada experiência em funções de justiça e administração diocesana desenvolvidas no Arcebispado de Lisboa.[53]

As Constituições da Bahia também regularam os valores a serem cobrados pelos rituais religiosos. Antes, os religiosos cobravam o que podiam da comunhão pascoal, funerais e outras práticas. Muitos padres eram pagos pela Fazenda Real, outros por particulares, que os queriam como capelães das

48 Rocha (2007) 181.
49 Silva (1986).
50 Silva (1994).
51 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853).
52 Esta primeira versão foi publicada em Lisboa e no ano seguinte, 1720, saiu a versão de Coimbra. Em 1765 foi impressa uma segunda edição em Lisboa, reprodução fiel das anteriores. A quarta edição foi, finalmente, a brasileira de São Paulo, em 1853, reeditada fac-símile pelo Senado Federal, cujo texto idêntico ao de 1720 foi atualizado ortograficamente com os padrões da época. Neves (2011).
53 Paiva (2011) 45.

suas fazendas ou para mestres de meninos. Havia também os padres ambulantes no interior da colônia, que viajavam com um altar portátil e recebiam dinheiro das populações que visitavam.[54]

Nem sempre, porém, as regras sobre os pagamentos foram bem aceitas na colônia, nem muito menos na capitania da Paraíba. Antes das Constituições da Bahia, ainda vigoravam os valores das Constituições de Lisboa, que eram inferiores. Posteriormente, os aumentos estabelecidos na legislação da Bahia causaram indignação aos moradores. Os oficiais da Câmara da Paraíba escreveram uma carta ao rei D. José I,[55] relatando os conflitos decorrentes da aplicação do pagamento das conhecenças, a partir da aplicação das Constituições de Lisboa e do Arcebispado da Bahia, e os aumentos sofridos em razão da vigência destas.[56]

Pagavam-se na Paraíba, por exemplo, dois tostões pela desobriga do preceito quaresmal, que era a liberação da confissão e comunhão anual, feita na quaresma. Após a instituição das Constituições da Bahia, cada cabeça de casal passou a pagar 80 tostões.

Não somente os moradores da Paraíba se indignaram, mas a Câmara também se opôs aos aumentos. Entretanto, os párocos continuaram a cobrar o maior valor, com ameaças de excomunhão a quem não as pagasse. E ainda: para as licenças de casamento, cobravam 1.280 réis; dos enterros de crianças e escravos, antes 640 réis, passou-se a cobrar 2.040 réis. Tudo a arbítrio do pároco que, por sua vez, era remunerado pelo rei.

A carta traz informações específicas sobre o pagamento dos religiosos no período colonial, que não afastavam abusos cometidos pelos próprios religiosos. Por isso, eles pediam ao rei isenção do pagamento das conhecenças a esses vigários.

> E pera sermos livres de tam grande oppressão,
> e vexame nos valemos da real protecção
> de Vossa Magestade submetendo nos ao seo poderio,

54 Silva (1986).

55 As cartas de autoridades eram correspondências das mais diversas origens: dos governadores de capitanias, governador geral do Brasil, provedores, procuradores, ouvidores, bispos, almoxarifes e militares que se dirigiam ao Conselho Ultramarino. São documentos não diplomáticos, mas oficializados. Podem colocar problemas de natureza particular ou oficial ao rei, para que haja uma resolução, ou conhecimento. Em geral são autoridades subalternas que se dirigiam ao rei.

56 AHU_CU_014, Cx. 20, D. 1550.

pera que nos mande por izentos di pagar as conhecensas ao reverendo vigário; ficando estas compensadas com os cento e sincoenta e nove mil reis, que da mais dá Vossa Magestade em cada hum anno; mandado outrosy que se abstenha de levar dos enterros das das creanças, e dos escravos, e das licensas pera cazamentos a excessiva paga, que ao seo arbitrio cobra, suggeitando se ao costume antigo [...][57]

A exorbitância na cobrança das taxas eclesiásticas poderia caracterizar a simonia, combatida pelo Concílio de Trento. As conhecenças, referentes à confissão e comunhão pascoal na quaresma, eram taxas obrigatórias e pagas uma vez por ano, na época da quaresma, e cobradas em lugar do dízimo pessoal,[58] mas correspondiam a este porque os fiéis contribuíam para a sobrevivência do pastor.[59] As Constituições da Bahia estabeleciam os valores a serem cobrados – quatro vinténs, ou 80 réis, para cada cabeça-de-casal.[60]

Nosso documento comprova que os montantes estabelecidos na norma nem sempre eram atendidos, pois as peculiaridades econômicas de cada região afetavam as cobranças, gerando, por vezes, sérios conflitos entre o clero e a população, sendo necessária, até mesmo, a interferência real no assunto.[61]

Os religiosos do período colonial eram nomeados pelo bispo e o sacerdote escolhido alcançava o cargo de 'pároco colado', passando a ter direito a uma pensão perpétua, a côngrua, cujo pagamento de serviços era de responsabilidade da coroa portuguesa. A côngrua era o vencimento dos padres, o único rendimento certo pago pela coroa. O conjunto das côngruas de uma Capitania compunha a folha eclesiástica.[62] No documento acima citado, está disposto que, em geral, os vigários daqueles bispados recebiam 50 mil réis de côngrua anual e 25 mil por guisamento. Exceção para o vigário do Rio Grande, que recebia 200 mil réis de côngrua, considerando que estava longe e com difícil acesso aos mantimentos básicos. Já o

57 AHU_CU_014, Cx. 20, D. 1550, fls. 1v–2r.
58 Lage (2011).
59 Silva (1994).
60 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. II, tít. VII, §§ 420–425.
61 Lage (2011) 170.
62 Neves (1997).

vigário da Paraíba recebia 200 mil por côngrua e mais 44 mil por guisamento.

O guisamento, também recebido do rei, era uma espécie de doação conhecida como ordinária, para que os religiosos pudessem ter acesso ao material usado na Igreja nas cerimônias, como velas, hóstias e o vinho. Acrescentem-se a estes valores, ainda, os tributos cobrados pela administração dos sacramentos (batismo, casamento, extrema-unção), como vimos no documento, denominados de pé-de-altar ou estola, que nem sempre eram pagos em dinheiro, podendo-se oferecer algum outro bem ao padre, como, por exemplo, animais domésticos.[63]

Para além dessas rendas, as ordens religiosas possuíam muitos bens e dedicavam muito tempo à sua administração, posto que possuíam propriedades, incluindo escravos, que lhes tomavam talvez até mais tempo do que com a realização dos ofícios religiosos.

Só para ilustrar, os beneditinos eram donos de inúmeras propriedades na Paraíba. No *Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba*, podemos observar doações, compras e disputas de propriedades. Por exemplo, foram objetos de disputas o engenho Cajabussú, terras no Varadouro, as braças de chão no fim da Rua Nova, a data de terra de Merery, as léguas de terra perto da Serra no Candú, a ilha da Restinga, o engenho de Maraú, uma sesmaria de Igarassú, casas e chãos perto da Igreja da banda do Sul, duas léguas de terra ao longo do rio Curimataú, além de terras na praia de ponta de Lucena.[64]

Mas a influência da religião católica na Paraíba não era sentida apenas através da justiça eclesiástica. O Tribunal da Inquisição, inaugurado em Évora em 1536, continuando com os desdobramentos das normatividades religiosas, aparece independente dos tribunais eclesiásticos na colônia brasileira, mas sem fundar tribunal próprio, como foi o caso de Goa, na Índia.[65] Por isso, todas as Capitanias estavam subordinadas ao Tribunal Inquisitorial de Lisboa.

No total, foram acusadas e remetidas para Lisboa 339 pessoas do Brasil, das quais algumas pereceram no fogo, que era considerada a pena capital:

63 Neves (1997) 67–68.

64 Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba (1948).

65 Nunca houve um tribunal da Inquisição no Brasil, apesar de ter havido um projeto de Tribunal da Inquisição na época de Filipe IV, mas que não passou de um projeto, pois todas as suas tentativas de concretização foram frustradas.

1.076 pessoas foram processadas, sendo que 298 foram mulheres presas.[66] No século XVI foram iniciados 223 processos contra réus nativos ou residentes no Brasil, na maioria homens, dos quais apenas 17 foram acusados de praticar judaísmo, contra 68 por heresias, 29 por blasfémia, 24 por sodomia, 18 por gentilismo, 13 por protestantismo e outros por bigamia e sacrilégio.[67] Entre 1540 a 1765, houve regularmente em Portugal autos-de-fé, nos quais foram queimados naturais do Brasil, como também ocorreram visitações de deputados, no intuito de controlar a vida dos habitantes. No total, várias pessoas vindas do Brasil foram condenadas, inclusive gente rica, cujos bens eram confiscados.[68]

No século XVIII, entre 1700 e 1750, foram publicadas, no mínimo, 555 sentenças, pouco mais da metade dos processos contra habitantes do Brasil durante toda a História do Santo Ofício e 10 vezes maior comparado ao século XVII, com especial atenção para os cristãos-novos. Os outros crimes tiveram menor incidência: 36 bigamias, 11 bruxarias e feitiçarias, seis solicitações, três proposições heréticas e três sodomias.[69]

Mas, efetivamente, como funcionava um Tribunal que estava localizado fisicamente no reino? Primeiro, aconteceram três visitações da Inquisição ao Brasil,[70] mas apenas a primeira incluiu uma visita à Paraíba: a que foi dirigida por Heitor Furtado de Mendonça. O visitador chegou primeiro à Bahia, em 9 de julho de 1591, e voltou ao reino antes de visitar as Capitanias do Sul e as ilhas Atlânticas.[71] Ao que parece, anteriormente, não houve qualquer visitação inquisitorial nem diocesana na capitania da Paraíba.[72]

Durante as visitações, em virtude de obediência e sob pena de excomunhão, a Inquisição mandava que as pessoas fossem pessoalmente, nos primeiros 30 dias, apresentar-se perante o Santo Ofício e dissessem e notifi-

66 Mott (2011).
67 Marcocci / Paiva (2013) 118.
68 Mauro (coord.) (1991).
69 Marcocci / Paiva (2013) 320.
70 A segunda visitação, entre 1618 e 1621, esteve a cargo de Marcos Teixeira (Confissões publicadas em: Confissões da Bahia (1618–1620) ([1618–1620] 2011). A terceira, entre 1763 e 1769, visitou o Estado do Grão-Pará.
71 Já analisamos todas as denunciações e confissões referentes a esta visitação em: Silva (2013). Os procedimentos da visitação (fontes) estão publicados em: Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações e Confissões de Pernambuco 1593–1595 ([1593–1595] 1984), cujos originais encontram-se na Torre do Tombo.
72 Vainfas (2010).

cassem acerca de qualquer pessoa que tivessem visto ou ouvido cometendo heresias, mesmo que fossem apenas suspeitos, ou que estivessem apartados dos artigos da Santa Fé ou dos santos sacramentos, da vida cristã e seus costumes. O preâmbulo do primeiro monitório mandava que 'as pessoas que souberem d'outras, que forem culpadas no crime de heresia, e apostasia, o venhão denunciar em termo de trinta dias.'[73]

As heresias procuradas tinham a ver com o luteranismo, práticas judaicas ou islâmicas; práticas isoladas como não crer no sacramento do altar, nos artigos da Santa Fé Católica; com dúvidas acerca do poder do santo padre, ou de que a alma saída do corpo pudesse entrar em outro; e/ou ainda que negassem a virgindade e pureza de Nossa Senhora. Também eram procurados os que casavam duas vezes e aqueles que invocassem os diabos ou andassem com bruxas à noite.

Fora dos períodos das visitações, os processos ocorriam na metrópole. Devassas eclesiásticas ou civis eram encaminhadas ao Conselho Geral da Inquisição de Lisboa, para que esta desse seu parecer sobre as faltas arroladas. Caso merecessem atenção, as pessoas eram reperguntadas segundo a forma do regimento inquisitorial, quando haveria a possibilidade de constituir um processo. Caso se concretizasse, a pessoa acusada seguia para Lisboa, ficava presa nos cárceres da custódia e começava a ser interrogada. Se considerada culpada, poderia-se continuar o interrogatório utilizando as torturas como forma de conseguir a confissão do acusado.

Faltando um Tribunal da Inquisição na colônia, as ordens religiosas, principalmente dos jesuítas e carmelitas, passaram a ajudar o Santo Ofício, intermediando o contato através das instâncias e instrumentos judiciais do Tribunal Episcopal. A justiça episcopal no Brasil foi, assim, "o correspondente privilegiado do Santo Ofício e funcionou como importante fornecedor de réus."[74]

As próprias Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia colaboraram, regulamentando jurisdições e contribuições. Elas especificavam os processos que deveriam ser julgados pela Inquisição. A heresia, por exemplo, deveria ser denunciada diretamente à Inquisição, mas caso não houvesse êxito na tentativa, a situação deveria ser levada ao conhecimento do prela-

73 Abreu (1922).
74 Feitler (2011) 86.

do.[75] A bigamia também deveria ser remetida diretamente ao Santo Ofício.[76] Com a ajuda dos bispos para manter a ordem nos bispados e a ortodoxia católica e a salvação das almas de todos, os religiosos deviam se manter atentos a todo tipo de transgressão espiritual ou moral. O episcopado estava disposto a colaborar com a Inquisição, remetendo-lhes todos os casos que surgissem de interesse e jurisdição inquisitorial.[77]

As visitas diocesanas também aconteceram no Brasil. Outro instrumento de colaboração da Inquisição e do poder secular, elas apresentavam um rito processual mais simples e sumário, limitado a recolher testemunhos da comunidade contra os indivíduos incursos no regimento do auditório, inexistindo o período de graça. Geravam devassas eclesiásticas, nas quais os fiéis denunciavam, contando o que sabiam acerca de uma lista de delitos públicos estabelecida, sendo alguns de foro misto, conforme provisão de D. Sebastião de 1568. Através deste instrumento, os bispos estavam autorizados a proceder contra os leigos nos casos de foro misto, como os adúlteros públicos, concubinários, alcoviteiros incestuosos e feiticeiros.

As visitas eclesiásticas eram feitas nos locais mais longínquos e de modo inesperado. O visitador elaborava um edital com 40 quesitos, que constituíam crimes para a justiça eclesiástica, e instalava a Mesa da Visita, onde recebia e convocava testemunhas. Os nomes dos culpados, crimes e penas eram inscritos em um livro, posteriormente entregue ao bispo.[78]

A Igreja também colaborou com a Inquisição por meio de outros mecanismos. A confissão sacramental, obrigatória e periódica, funcionava na colônia ou nas metrópoles ibéricas também como predecessores dos processos inquisitoriais.[79]

A atuação dos comissários também existiu. Eram eles que avaliavam as culpas de acusados, passíveis de serem remetidas ao Tribunal Inquisitorial, fazendo pessoalmente as diligências investigatórias ordenadas pelo Tribunal

75 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. V, tít. I, §§ 886 e 887.

76 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. I, tít. LXIX, § 297.

77 Feitler (2011) 91.

78 Silva (1994).

79 Esta tradição decorreu das decisões de Trento: "[…] o concílio estimulou os prelados a efectuarem uma visita periódica a todas as paróquias da sua diocese para se inteirarem do estado da vida local." Carvalho (2013) 36.

de Lisboa. Também ocorriam por mando de um bispo. Em 1579 foram concedidas ao bispo da Bahia as funções de inquisidor apostólico.

No plano das ideias, a Inquisição exerceu a censura. As atribuições pulverizavam a perseguição e atiçava lembranças. Atuavam na esfera individual, apelando para a memória de cada pessoa, investigando vidas, medos e os desejos internos mais escondidos. Coletivamente, o Santo ofício atiçava os conflitos sociais e criou uma rede de delações, rancores e ódios.[80] Onde a Inquisição chegava instalava-se o medo e a perseguição de uns contra outros para obter misericórdias: filhos contra pais, primos contra tios, inclusive com reflexos na dinâmica econômica local. Valia tudo, pela misericórdia do grande Inquisidor. Muitas dessas motivações para denunciar nem sempre acabava na perseguição do 'verdadeiro' herético. Nada garante que não se misturavam rancores pessoais ou desejos ambiciosos, que levavam à destruição da vida social de outros.[81]

A Inquisição elencava vários delitos e, em alguns deles, as mulheres eram especialmente perseguidas, como a sodomia, a solicitação e, menos explicitamente, o judaísmo, onde havia menos diferença em relação a homens e mulheres. Na Paraíba, houve peculiaridades, como veremos nos documentos, mostrando que a religião das mulheres é um fator de interesse quando estudamos a História. Muito também pode ser ilustrado quanto às famílias no Brasil, quando se estudam as gêneses feitas nos processos inquisitoriais.

O entrelaçamento de todas estas instituições e pessoas da governança portuguesa, ou escolhidas entre os 'homens bons' do local, mostram a complexidade das jurisdições, que vão atuar exercendo a justiça e o governo na capitania da Paraíba, a partir de normatividades que não possuem a mesma natureza, nem provêm de uma mesma origem, ou são apenas derivadas do direito secular. Ao contrário, as normatividades vistas em Lisboa e na Paraíba são múltiplas; aparecem e desaparecem em diversos tempos e mesclam-se com outras encontradas por todo o espaço imperial, como veremos adiante.

Antes de procurar por cada uma delas nos documentos, vamos analisar, de um modo geral, quem compunha estes cargos e quem fazia as instituições. E, mais detalhadamente, iremos identificar quem eram as pessoas que viviam e faziam o dia-a-dia da capitania da Paraíba.

80 Souza (1986) 20.
81 Marcocci / Paiva (2013) 148.

1.3 Sociedade e demografia da Paraíba como novo mundo

Classification here is not a benign cultural act
but a potent political one.

Laura Stoler

A análise da organização e o contexto político-administrativo-religioso colonial paraibano implica, necessariamente, no funcionamento das instituições do Império. Sem as pessoas, nenhuma organização institucional funcionaria, nenhuma lei escrita seria interpretada e nenhuma prática construída. Ao lado dos livros, das cópias do Direito *justinianeu*, das referências ao *Corpus Iuris Canonici*, das interpretações dos juristas comentadores e glosadores e mais doutrinadores posteriores como tratadistas, praxistas, comentaristas, canonistas e decisionistas, foram pessoas que aplicaram, transformaram, modificaram e abriram espaços para os usos e aplicação da justiça.

Apesar dos avanços da demografia histórica, é difícil precisar a quantidade de índios que existiam no Brasil no começo do século XVI, ou o número exato de pessoas trazidas de diferentes partes da África para serem escravizadas. Não se sabe, até mesmo, quantos imigrantes europeus chegaram à Paraíba nos primeiros séculos da colonização.

No século XVIII, em 1776, a expectativa do número de habitantes no Brasil, solicitada pela Mesa da Consciência e Ordens de Lisboa, resultou na primeira estimativa da população da colônia: 1.505.506 pessoas, embora a precisão dos métodos de contagem possam ser questionados. Entre 1750 e 1822, as capitanias de Minas Gerais, Baía, Rio de Janeiro (principalmente depois da vinda da família real), São Paulo e Pernambuco concentravam o maior número de habitantes. Em 1823, depois da Independência, a Paraíba era a 11ª província mais populosa do Brasil, sendo a primeira o Rio de Janeiro.[82]

Quanto à população de cada Capitania, capitães-mores de cada vila eram responsáveis por fazer a elaboração de listas de habitantes. O levantamento era feito pelos sargentos e cabos de esquadra das Companhias de Ordenanças, o esquadrão territorial das forças militares de Portugal. O conteúdo variava de localidade para localidade, de ano para ano. Elas forneciam, de

82 Silva (coord.) (1986).

modo geral, o efetivo global da população livre e escrava, sexo, idade, estado civil, profissão, renda e outras características das Capitanias.[83]

A documentação da Paraíba do final do período colonial nos fornece um vislumbre sobre a composição dessa sociedade. Em 1782, há notícia de um total de 52.468 habitantes,[84] informação extraída das relações dos párocos daquele ano.[85] Em 1798, havia um total de 39.874 habitantes na capitania da Paraíba do Norte, divididos, no relatório do capitão Fernando Delgado Freire de Castillo, entre brancos, índios, pretos e mulatos. A proporção era de 12.328 brancos (30,9%); 2.817 índios (7%); 2.776 pretos livres (7%); 7.039 pretos cativos (17,6%); 12.876 mulatos livres (32,3%); 1.858 mulatos cativos (4,6%).[86]

Em 1799, o total de habitantes subiu para 50.464. Destes, 13.419 (26,60%) eram brancos; 2.752 índios (5,45%); 12.319 pretos (24,41%) e 21.974 mulatos (43,54%).[87] Os números de mulheres e homens não podem ser calculados porque, embora o documento diferencie mulheres viúvas e solteiras, não faz o mesmo com as mulheres casadas, juntando no mesmo número os 'casados'.

No ano de 1800, o total dos habitantes era de 56.475 pessoas, dos quais 15.605 eram brancos (27,65%); 4.301 índios (7.61%); 12.840 negros (22,75%) e 23.729 mulatos (41,55%).[88]

Em 1801, esse total subiu para 55.573 habitantes. Dentre os contabilizados pelo mesmo capitão, havia 17.232 brancos (31%), 3.212 índios (5,7%), 12.753 pretos (23%) e 22.376 mulatos (40,3%).[89]

Em 1802, Luiz da Motta Fêo informou o número de 50.835 habitantes na capitania da Paraíba do Norte, sendo 15.954 brancos (32%); 3.344 índios (6,5%); 13.469 pretos (26,5%), dos quais 5.167 livres e 8.032 cativos; e 18.068 mulatos (35,5%), sendo 15.713 livres e 2.365 cativos.[90]

A quantidade de habitantes diminuiu em 1804, segundo informa Amaro Joaquim Rapozo d'Albuquerque, para um total de 38.814 habitantes. Dentre

83 Silva (coord.) (1986).
84 Joffilly (1977).
85 Não foi possível mensurar antes destes anos. Segundo Bethell, "Unfortunately, the study of the Family in Brazil is still in its infancy and the lack of any census data earlier than 1750 makes the task a hard one." Bethell (1991) 144.
86 AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2510.
87 AHU_CU_014, Cx. 36, D. 2617.
88 AHU_CU_014, Cx. 38, D. 2711.
89 AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764.
90 AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2890.

eles, 11.815 brancos (30,5%); 2.793 índios (7,20%); 10.036 pretos (25,85%); 12.170 mulatos (31,3%).[91]

No ano de 1805 o número voltou a subir para 49.358, dos quais 12.999 (26,33%) eram brancos; 3.390 índios (6,8%); 11.822 pretos (23,95%) e 24.147 mulatos (42,85%).[92]

Em todos os anos, notamos que a população mulata era a que mais predominava, revelando traços de uma sociedade já fortemente mista, no fim do século XVIII e início do século XIX. Entretanto, estas categorias não nos diz muito sobre como se identificavam as pessoas no espaço colonial.[93] As categorias eram criações da própria administração imperial.

Embora os mapas gerais da Capitania, que temos acesso nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, indiquem uma proporção pequena de índios na população da Paraíba, este fator pode ser considerado relativo. Nestes relatos, em razão do processo de miscigenação e política do Marquês de Pombal, eles já poderiam ser classificados como mulatos.[94]

91 AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3273.

92 AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3318.

93 Neste sentido: "Social categories such as indio, negro, or mestizo did not always mean the same thing in diferentt social and institutional settings, over the duration of an individual's life, let alone across generations." Fisher/O'Hara (eds.) (2009) 11.

94 Paiva (2015).

Quadro 1
Quantidade anual de pessoas por ocupação na capitania da Paraíba

Ocupação/ano	1798[95]	1799[96]	1800[97]	1801[98]	1802[99]	1804[100]	1805[101]
Corpo militar	194	191	174	194	192	178	196
Magistratura/ empregos civis	115	87	74	102	91	90	66
Clero secular	70	82	66	83	77	72	73
Clero regular	16	23	15	14	21	14	14
Agricultor	6317	6900	8293	8224	8449	13884	6973
Artistas	813	480	714	622	217	201	196
Jornaleiros	412	285	865	842	1082	1775	1758
Negociantes	211	236	301	310	341	326	255
Homens do mar	79	51	15	22	20	5	20
Criadores de gado	174	761	613	410	422	669	657
Escravos	4706	5799	5877	6098	4899	4912	5129
Escravas	3326	5593	5836	4539	4376	4551	4948
Vadios e Mendigos	706	482	312	425	5431	3738	4472

Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino[102]

E o que faziam essas pessoas, de fato, no período colonial? Os cargos ocupados podem ser visualizados pelos censos, preservados nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino. A ocupação mais registrada foi a de agricultor, seguida por escravos, escravas, artistas, vadios e mendigos, jornaleiros, negociantes, corpo militar de linha, criadores de gados, magistrados e empregos civis, homens do mar que viviam de pescar, clero secular e clero regular.

95 AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2510.
96 AHU_CU_014, Cx. 36, D. 2617.
97 AHU_CU_014, Cx. 38, D. 2711.
98 AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764.
99 AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2890.
100 AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3273.
101 AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3318.
102 AHU_CU_014, Cx. 36, D. 2617; AHU_CU_014, Cx. 38, D. 2711; AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2510; AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3273; AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2890; AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3318; AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764.

O destacado número de agricultores permite inferir que a capitania da Paraíba era um terra dedicada à agricultura, e que a maior parte das atividades de 'ocupação' era desempenhada por escravos e escravas. Em todos os anos, os agricultores se destacaram com grande incidência, às vezes próximas do número de escravos. Com relação à divisão do trabalho por gênero, a única atividade que pode refletir a diferença quanto à participação das mulheres na economia da Capitania é a escravidão, dividida entre escravos e escravas, onde a quantidade de homens sempre superou a de mulheres, embora por uma pequena diferença em relação à quantidade total (a menor é de 181 escravos a mais do que escravas).

O português que imigrou para o Brasil inicialmente veio sozinho para a colônia. Não trazia mulher, filhos, mãe ou outro parente.[103] Alguns vinham por mando do rei: os que tinham alguma nobreza, eram convidados a serem parceiros de um negócio lucrativo, o que poderia se sobrepor à falta de interesse em fixar-se nas terras da coroa portuguesa; outros, condenados, vinham cumprir penas de degredo, forçados a ocupar um Brasil que não queriam.

As descrições iniciais são contraditórias neste contexto de duplas motivações. Por um lado, o Brasil foi retratado como um verdadeiro paraíso para os portugueses que pensavam atravessar o Atlântico. "Além disto, é esta província, sem contradição, a melhor pera a vida do homem que cada uma das outras da América, por ser comumente de bons ares e fertilíssima, e em grã maneira deleitosa e aprazível á vista humana."[104] Outras vezes, foi retratada como um local de perdição dos filhos de Lisboa, diferente de Portugal e da Índia: "[...] e pelo que me tem succedido, posso dizer que os filhos de Lisbõa nascem na Corte, criaõ-se na India, e perdem-se no Brasil", mostrando interconexões globais e peculiaridades do local.[105]

Nesta pluralidade de imprecisões e diversidadesde de gentes, pessoas de diferentes condições se misturaram, segundo um dos relatos contemporâneos aos primeiros povoadores do Brasil: "[...] pois sabemos que o Brasil se povoou primeiramente por degredados e gente de mau viver, e pelo conse-

103 Para mais detalhes sobre a participação das mulheres portuguesas nestes primeiros anos, ver D'Armada (2006).
104 Gândavo ([1576] 2004) 46.
105 Pereira (1760) 311.

guinte pouca política; pois bastava carecerem de nobreza para lhes faltar a polícia." [106]

No entanto, a diversidade também permitia uma mobilidade no Brasil:

> [...] esses povoadores, que primeiramente vieram a povoar o Brasil, a poucos lanços, pela largueza da terra deram em ser ricos, e com a riqueza foram largando de si a ruim natureza, de que as necessidades e pobrezas que padeciam no Reino os faziam usar. E os filhos dos tais, já entronizados com a mesma riqueza e governo da terra despiram a pele velha, como cobra, usando em tudo de honradíssimos termos, com se ajuntar a isto o haverem vindo depois a êste Estado muitos homens nobilíssimos e fidalgos, os quais casaram nele, e se liaram em parentesco com os da terra, em forma que se há feito entre todos uma mistura de sangue assás nobre. E então, como nêste Brasil concorrem de tôdas as partes diversas condições de gente a comerciar, e êste comércio o tratam com os naturais da terra, que geralmente são dotados de muita habilidade, ou por natureza do clima ou do bom céu, de que gozam, tomam dos estrangeiros tudo o que acham bom, de que fazem excelente conserva para a seu tempo usarem dela.[107]

Apesar de parte dos primeiros povoadores serem muitos degredados e pessoas de 'mau viver', o autor anônimo destes *Diálogos*, que foram escritos provavelmente na Paraíba, reforçou as possibilidades de mobilidade econômica encontradas no novo mundo. O mau viver era substituído e modificado pela largueza e riqueza da terra, dando oportunidades aos miseráveis da metrópole, que acabaram por se misturar com nobres.

A mobilidade do degredado e a rapidez da construção da riqueza são argumentos também enfatizados, assim como a inicial escassez da considerada mulher branca. É nos *Diálogos* que essas mulheres foram descritas: levadas por escravos pela cidade em redes, para visitar amigos e parentes juntamente com seus escravos do gentio da Guiné ou da terra, quebrando a famosa ideia de que as mulheres, na colônia, só saíam raramente de casa e, quando acontecia, só iam à Igreja.

Em Portugal, a mobilidade social tinha uma dinâmica, imputada a um automovimento da natureza. Muito além da nobreza da ordem ou natural do príncipe, a fama ou a linhagem, havia a nobreza política que não se devia à natureza, mas ao Direito Positivo pela ciência (doutores, licenciados); à milícia armada (cavaleiros, ordens militares, *oficiaes*); à milícia inerme e ao exercício de ofícios (governos, presidentes, tribunais, justiça, conselheiros régios).[108]

106 Diálogos das Grandezas do Brasil (1977) 134.
107 Diálogos das Grandezas do Brasil (1977).
108 Hespanha (2015); Hespanha (2006).

O conceito de homem bom, usado na metrópole, chegou à colônia, mas mesclando os laços de cor da pele e riqueza. A elite ideal era formada por membros de boas famílias por várias gerações, mantendo o 'sangue limpo' de traços judeus, cristãos-novos, árabes e negros. Também seria melhor não possuir nos seus antepassados qualquer traço de desempenho de atividade mecânica, nem loja aberta. Com esse passado 'limpo', eram, em princípio, mais dignos de participar das instituições de prestígio e exercer o poder local nas câmaras municipais, juizado de órfãos, nos cargos de poder e prestígio como o do capitão-mor, as Irmandades e Confrarias de Ordens Terceiras e nas Ordens Militares.[109] Este homem 'limpo', de pele considerada branca pelos padrões portugueses, possuidor de bens e concentração de riquezas, poder e prestígio, passava para outras gerações um código de honra com estilo de vida e laços de parentesco, baseado na posse de terras e escravos.[110]

O termo peão era uma palavra muito frequente nas Ordenações Filipinas, o que não ocorria com a mesma frequência com a menção expressa ao termo nobre. A diferença entre eles se dava por meio de seu oposto. Até o fim do século XVIII, a diferenciação do nobre servia para determinar o âmbito da aplicação do Direito (privilégios genéricos); pagamentos de impostos sobre plebeus; assumir hábitos de ordens militares; receber isenções, inclusive de penas infames (força, galés); excluir filhos legítimos de direitos sucessórios, além de instituir capacidades para instituir morgados.

Na colônia, havia várias maneiras de uma pessoa ascender à nobreza: tornando-se membro de ordem militar; ser familiar do Santo Ofício ou assumir cargo de vereança ou de milícia local. A qualidade do indivíduo era relativizada em relação à sua fortuna, embora condição e opulência de bens em geral se conjugassem. Nem mesmo a posse de escravos diferenciava nobres e plebeus.

O casamento podia ser usado para mudar ou garantir status, especialmente a aliança feita por casamento entre oficiais da coroa e a sociedade local. Juízes, por exemplo, casavam com filhas de donos de plantações de açúcar, enquanto outros se relacionavam com a elite local através de apadrinhamento ou acordos de negócios.[111] O casamento era o meio utilizado para manter as mesmas famílias no poder, ou aumentar ainda mais a importância local

109 Samara (2003) 32.
110 Samara (2003) 35.
111 Bethell (1991) 143.

delas, fortalencendo os laços, melhorando a situação econômica e reforçando a posse de terras.[112]

A Capitania tinha um grupo de principais considerado como uma nobreza da terra.[113] A ocupação da Paraíba foi feita a partir dos avanços da expansão desde Pernambuco, com base em uma elite local e envolvida nos negócios do açúcar e do cativeiro de índios, além do exercício do poder em cargos da administração local.[114]

A partir desse grupo, que não era uniforme e coeso, é que a 'elite' produtora era caracterizada pela posse da terra, fazendas e escravos. Volta a ser a mesma elite que veio de Pernambuco, como exploradores, em troca de cargos e terras, somada aos que lutaram e tiveram sucesso contra os holandeses e índios, tendo recebidos ofícios da câmara.

Esta elite da terra paraibana, além de exercer cargos nas câmaras, fazendas e na justiça, era integrada por párocos, militares e advogados. Por exemplo, vários membros da família Bandeira de Melo exerceram cargos de importância e prestígio na Capitania. Bento Bandeira de Melo exerceu o cargo de escrivão da Fazenda, Almoxarifado e Alfândega, e seu irmão, Antônio Borges Bandeira de Melo, era sargento-mor das Ordenanças da comarca da Paraíba e também senhor de engenho, além de capitão-mor.[115] Seu tio, Antônio Bandeira de Melo, era padre (falaremos mais deste padre posteriormente por causa de uma assassinato).[116]

A família Silva Coutinho tinha um ouvidor, Gregório, e seu pai era capitão-mor da vila de Goiana, na capitania de Itamaracá; seu tio era pároco e coajutor da Igreja Matriz. Gregório casou-se com Francisca de Morais de Aragão, filha de Amaro Gomes Coutinho, senhor de engenho e um dos homens mais ricos da Paraíba, fazendo aliança entre um funcionário de um dos cargos mais importantes da administração portuguesa com uma das mulheres mais ricas da região. Em 1799, pediu ao rei autorização para casar com ela e administrar os seus bens.[117]

Até a crise da segunda metade do século XVIII, os senhores de engenhos predominavam nessa elite com o negócio do açúcar (e não uma elite mer-

112 Russell-Wood (1977) 13.
113 Paiva (2012); Feitler (2003).
114 Gonçalves (2007).
115 AHU_CU_014, Cx. 14, D. 1146.
116 AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1842.
117 AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2514; AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2554.

cantil como aconteceu em outras Capitanias). Após essa metade, entretanto, tiveram que diversificar a produção, ampliando para o negócio do algodão e a criação de gado. No começo do século XIX, sabemos que já era produzido na Capitania, consumido e exportado: áçucar, algodão, couros, vaquetas,[118] solas,[119] farinha, arroz, feijão, milho, goma, tabaco, azeite de carrapato, sabão e gado.[120]

As mulheres consideradas de condição social superior, mostravam, na prática, uma participação mais ativa e influente, com uma vida social intensa estendida à família, amigos e compadres, além das cerimônias públicas junto a figuras políticas.

A atividade pública nega o isolamento construído pela historiografia e também permite quebrar o famoso mito da branca ociosa. A ideia, criada a partir dos relatos de viajantes ingleses e franceses que passaram pelo Brasil, de que as brancas eram desocupadas e não exerciam qualquer atividade, sendo todo o trabalho realizado por escravos. O mesmo não é dito do homem rico ocioso, segundo Nizza da Silva, mesmo quando ele tinha escravos, feitores e artesãos para exercer várias atividades para si.[121]

As mulheres da elite participaram ativamente na vida econômica da colônia. Mesmo ricas, muitas foram as que se tornaram administradoras de engenhos pela morte dos maridos ou pela ausência temporária deles. Muitas eram deixadas sozinhas por várias razões: os homens iam ao Sertão, em busca de riquezas; ou eram mortos por vinganças ou suspeitas; ou porque desertavam o exército, ou até mesmo se divorciavam. Essa mulher, sozinha, frequentemente ocupava o lugar do marido na administração da casa.[122] As mulheres dirigiam fazendas de cana recebidas por herança, além das obrigações do marido. Muitas delas também eram lavradoras de terra.[123]

118 "Coiro brando de forrar sapatos, e botas." Bluteau (1789), tomo I, 509.

119 "O coiro de boi curtido, e preparado." Bluteau (1789), tomo I, 413.

120 AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764. E: "[…] as riquezas do Brasil consistem em seis cousas, com as quais seus povoadores se fazem ricos, que são estas: a primeira lavoura do açúcar, a segunda a mercancia, a terceira o pau a que chamam do Brasil, a quarta os algodões e madeiras, a quinta a lavoura de mantimentos, a sexta e última a criação de gados." Diálogos das Grandezas do Brasil (1977) 115.

121 Silva (2002).

122 "The white woman in colonial Brazil frequently occupied the position of head of household. As such she made her most important contribution to the life and economy of the colony. Factors contributing to her assuming such a position were divorce, desertion, and widowhood." Russell-Wood (1977) 20.

123 Schwartz (1988).

No entanto, não eram apenas as mais ricas que contribuíam para a economia local. O conceito de trabalho precisa ser visto com bastante cuidado e adaptado ao contexto colonial, segundo as condições (sociais): a mesma atividade podia ter significados diferentes, pois o que era trabalho para a mulher de uma certa condição podia não ser para outra. Por exemplo, fazer rendas podia ser um passatempo para as donas mais ricas, da mesma forma que vender os bordados e brios poderia ser a forma de sustento de alguma mulher pobre.[124]

Os fatos não configuravam um mundo livre e igual entre mulheres independentes, que ganhavam o mesmo que os homens. Em verdade, elas recebiam metade daquilo que era pago aos homens e havia a divisão sexual do trabalho, com atividades exercidas por homens e outras por mulheres. Entre os lavradores de cana, por exemplo, apenas 10% eram mulheres em algumas localidades. As ocupações eram variadas: mulheres eram lavradoras de canas e mandiocas, padeiras, estalajadeiras, costureiras, vendedeiras, tecedeiras. Muitas foram, também, donas de tavernas, padarias e vendas.[125]

Dentre as diferenças, entre os pobres existiam os miseráveis, que podiam ser órfãos, viúvas, regulares das ordens mendicantes, freiras ou outra pessoa considerada arbitrariamente por um juiz. A teologia europeia tradicional, em especial baseada em São Tomás, atribuía aos pobres o direito de compartilhar os recursos supérfluos, tornados em esmolas.[126] Segundo a tradição teológico-jurídica ibérica os pobres tinham um direito natural aos bens excedentes.

Desse modo, algumas instituições foram marcantes nesse período para os pobres. A Santa Casa, por exemplo, foi representativa no Brasil. Era importante pertencer às Santas Casas de Misericórdia, que recebiam legados para ajudar na criação e educação de expostos e órfãos.

Na capitania da Paraíba havia um hospital ligado à Casa de Misericórdia da Paraíba, que foi destruído durante a ocupação holandesa.[127] Mas, em 1755, os irmãos e o provedor da Santa Casa de Misericórdia pediam esmolas e ajudas ao rei D. José I, para a reconstrução do mesmo. Em 1765, o hospital já tinha sido reconstruído e dava entrada a doentes.[128]

124 Silva (2002).
125 Silva (2002) 83; Schwartz (1988).
126 Hespanha (2015).
127 AHU_CU_014, Cx. 18, D. 1437; AHU_CU_014, Cx. 18, D. 1456.
128 AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1763.

A Paraíba não era só um mundo urbano, com variações de pessoas conforme a condição. Outras variantes fizeram da Capitania um lugar diverso, mas, também, desigual. O novo do mundo que se conheceu depois de 1500 incluía também 'novas" pessoas.

1.4 Um território habitado: o índio e os índios

O homem seiscentista português, do canto do continente, experimentou uma história única a partir da primeira e última parte da Europa. Submerso em um mundo religioso de forte domínio católico, influenciado pelo contexto da expulsão dos árabes do sul de Espanha em 1492 e o exílio judeu, este homem cruzou o Atlântico, não pela primeira vez, em busca de um novo mundo, quando ainda se discutia a redondeza da Terra. O problema de estar lançado no canto final do continente pôde, então, tornar-se uma vantagem: o controle da entrada e saída do Mediterrâneo, e o lançamento pelo Atlântico, em busca de outras terras.

Herdeiros da descrição imaginativa medieval, dos bestiários[129] e mundos extraordinários, as viagens da expansão ibérica permitiram não só o ouvir falar sobre lugares fantásticos, mas o ver e viver estes mundos. Assim como se havia lido sobre os autores que se aproveitaram da *Pax Mongolica*,[130] a vivência para além-mar trouxe a experiência para acrescentar à nova visão que foi herdada da escolástica medieval, de caráter predominantemente aristotélico e tomista, ao típico humanismo português de um renascimento próprio, com uma cultura da expansão e o estabelecimento do pensamento probabilístico.

Esse experiencialismo, já analisado e exemplificado na história do pensamento português, reforçou a experiência tida nas navegações, explorada em nível de uma teoria do conhecimento científico-filosófico mais voltada ao empirismo sensorial do que ao racionalismo crítico. Uma autêntica filosofia da ciência da cultura da expansão, de um saber verdadeiro e objectivo sobre o mar, sobre a astronomia náutica, o magnetismo terrestre, a cartografia e a arquitetura da construção.[131]

129 Mattoso (2013).
130 Carpine et al. (2005).
131 A partir das obras de Duarte Pacheco Pereira, João de Castro, Fernando de Oliveira, André Homem, Garcia da Orta, Cristovão da Costa e João de Lisboa. Ver Barreto (2001).

As preocupações filosóficas eram pragmáticas: argumentos sobre a descoberta dos mares, a ocupação das novas terras, a validade e a temporalidade do poder papal e suas bulas em novos mundos.[132] Era importante discutir se o direito de navegação e comércio decorreria, ou não, de preceitos de direito natural, o que consequentemente levaria a decidir se o Império havia sido reconhecido por autoridade pontifícia ou havia sido adquirido por ocupação, prescrição, costume ou guerra justa. Junto a este direito havia, no entanto, outra intenção papal transcendente: a evangelização dos habitantes das novas terras.

É por meio de um mar contestado que os europeus cruzaram por meses tantas águas, até chegar à região do atual Nordeste do Brasil. Entretanto, diferentemente de outros locais, como a Ilha da Madeira, o espaço já era ocupado por diferentes povos com suas estruturas religiosas e de poder próprias.

Assim, vê-se aparecer no pensamento português da segunda escolástica o contato proporcionado por essas viagens, por novos mares, com novos povos, o que incorporou ao plano do pensamento a reflexão ontológica, que confrontando o direito natural com o relativismo cultural, justificou as viagens por novos mundos e entre novas gentes. As novas gentes encontradas levavam ao questionamento: seríamos uma só comunidade humana internacional ou alguns povos seriam superiores aos outros?

Nesse contexto, algumas vezes apareceram pensamentos como o de Francisco Sanches, que através do nominalismo achava que os povos da América

132 Um desses problemas, ligado ao experiencialismo e ao que Portugal vinha vivendo desde a 'escola de Sagres', passando por Tordesilhas, foi a questão da liberdade dos mares ou se todos os povos podiam navegar, livremente, pelos novos mares descobertos. Fora de Portugal, mas implicados nas guerras contra a Holanda trazida pelos espanhóis, Hugo Grócio defendeu no *Mare Liberum* o livre direito à navegação e o comércio dos mares, de acordo com os interesses holandeses. O alto mar era livre. Foi ele um dos precursores do direito natural e das gentes, além da defesa de que o papa não podia intervir em matéria de natureza das navegações e comércio. Inclusive, os portugueses não teriam direito de domínio sobre as Índias nem por doação pontifícia, nem por motivo de guerra ou de descobrimento. Da mesma forma, o mar e o direito a navegar não pertenceria aos portugueses, porque pelo direito das gentes o comércio era livre a todos. Em Portugal, opondo-se à Grócio, Serafim de Freitas achava que o conceito de direito das gentes, que seria um só provido da razão natural, tinha um único fim: o bem da natureza humana e uma só república, fazendo distinção entre estado de natureza íntegra (coisas ordenadas para o bem da natureza humana) e corrupta (estabelecidas pelos ditames da razão; o domínio da navegação). Freitas ([1625] 1983), vol. 1.

diminuíam a ideia da espécie humana, negando o direito natural e a existência de crimes contra a natureza. Esta posição, no entanto, não predominou no pensamento luso. Para Sanches, as leis seriam fundadas na tradição e arbitrariedade, e não na natureza e na verdade. Mas a identidade era indivisível: "Uma forma determina o ser. Talvez até que a mesma forma informe sempre, mas não ao mesmo ser, pois neste, como, por exemplo, no meu corpo, há perpétua mudança."[133]

Defensor do empirismo, com base nessas mudanças, o autor afirmou que não se podia saber definitivamente: tudo o que sabemos vem dos sentidos.

> Em suma, o corpo perfeito, ou em parte alguma existe, ou só durará instantes. Não há, portanto, ninguém que saiba. Nada se sabe.[134] [...] Por isso é que há grande dúvida sobre o que existe e sucede no mar, no interior da terra, nas camadas atmosféricas superiors e nos astros; e não é sem razão, pois todo o conhecimento vem dos sentidos [...].[135]

Contrariamente, os autores portugueses como os jesuítas Manuel da Nóbrega e António Vieira vão, em geral, evocar o essencialismo pela criação divina e a unidade da natureza humana diante dos novos povos. Tudo isso, em nome da busca de soluções pragmáticas para os problemas diários levantados pelos novos povos.

Por esta aproximação, e por reconhecimento da humanidade e afastamento da escravidão até por decisão papal, o índio deveria ser catequisado. Como, no entanto, poderia se resolver esse problema, se os índios não entendiam nem a língua portuguesa nem sua mitologia e, ainda, resistiam às pregações cristãs?

Serafim de Freitas, por exemplo, defendeu que os infiéis não podiam ser forçados a aceitar a fé católica, mas o papa podia através dos príncipes cristãos compelir líderes pagãos a não impedir a livre pregação do evangelho: os índios não podiam ser forçados à fé, mas podiam ouvir contrariados à pregação.[136]

António Vieira lutou contra o cativeiro dos índios no Brasil e pela conversão. Defendeu que a escravidão dos índios só poderia ocorrer em casos extremos de guerra: capturados em combate justo; estando condenados entre

133 Sanches ([1577–1649] 1999) 102.
134 Sanches ([1577–1649] 1999) 129.
135 Sanches ([1577–1649] 1999) 99.
136 Freitas ([1625] 1983).

eles para serem comidos ou caso impedissem, com o uso da força, a pregação do Evangelho.

Outros pensadores desse período e contexto, embora não fossem portugueses, mas tendo ensinado em Portugal, também escreveram sobre os índios e sobre Direito e Política. Para Francisco de Vitória, os índios eram os verdadeiros senhores dos territórios, antes dos espanhóis.[137] O domínio que traziam os chamados descobrimentos era, portanto, ilegítimo, uma vez que as terras do novo mundo já tinham donos. O autor reconhecia no século XVI que os índios eram os verdadeiros senhores de suas terras e que o papa não tinha autoridade sobre eles nem sobre seus territórios, pois "[…] ellos estaban en pacífica posesión de sus cosas, pública y privadamente, y, por lo tanto, mientras no se demostre razón opusta, debem ser tenidos por dueños en su posesión."[138]

Assim, 'índios' e 'europeus' são colocados em pé de igualdade, como membros da mesma comunidade internacional. O argumento está baseado no fato de que todo domínio nasce da autoridade divina, porque Deus era criador de todas as coisas. Logo, Deus não poderia ter dado aquele domínio a quem desobedecesse e quebrantasse seus preceitos. Além de que, o pecado mortal não impedia nem a posse nem o domínio. "Los indios, antes que llegaran a ellos los Españoles, eran verdaderos y perfectos dueños, tanto pública como privadamente."[139]

Vitória ainda defendia que o papa não tinha poder temporal sobre os índios, não tendo direito algum de fazer a guerra nem a ocupar suas terras.[140] Entretanto, eles eram obrigados a ouvir a palavra da religião, como única obrigação, por ser este o único meio que os levaria à salvação. Fazia-se uma ressalva: caso eles não quisessem receber nem aceitar a fé cristã, não se deveria fazer-lhes guerra nem os despojar de seus bens.

Neste sentido, Francisco Suárez achava que os direitos de dominação e conquista só podiam ser justificados no caso do contato com os novos povos ser rude ou quando eles não tivessem governo, tudo em defesa do direito natural. Havia um único caso em que se justificava proceder com a guerra:

137 Vitoria ([1532] 1928).
138 Vitoria ([1532] 1928) 23.
139 Vitoria ([1532] 1928) 55.
140 Vitoria ([1532] 1928) 91–93.

> Después que los Españoles hubiesen empleado toda su diligencia y cuidado en evidenciar por palabras y por obras que no es su ánimo estorbar la vida pacífica de los bárbaros ni inmiscuirse en sus asuntos, éstos perseveraren en su mala voluntad y maquinasen la perdida de los Españoles, éstos tendrían que obrar, no frente a enemigos inocentes, sino contra adversários pérfidos y, sin duda alguna, podrean emplear contra ellos todos los derechos de la guerra, despojándoles de sus bienes, reduciédolos al cautiverio, deponiendo a sus anteriores Señores y constituyendo a otros en su lugar, sempre en propórción a los hechos y a las ofensas recibidas.[141]

Vitória, Suárez e Molina formalizaram o conteúdo para pensar a comunidade internacional. Juntaram a isso os preceitos da guerra justa aplicados aos povos europeus e defenderam que os mesmos deveriam ser aplicados aos índios, negando-se, assim, o argumento da conquista para a civilização com base em pretensos crimes contra a lei natural e refutando a conversão forçada ao cristianismo. Os índios só poderiam ser escravizados em caso da aplicação do direito de guerra, como obstrução ao direito natural de circulação e de comércio ou caso os chefes deles impedissem que seus súditos se convertessem de vontade própria ao cristianismo ou impedissem os agentes do catolicismo de levar o Evangelho.[142]

Portanto, já se generaliza nas escolas de Salamanca, Coimbra e Évora a posição de não empregar a força na conversão dos índios do novo mundo, além dos questionamentos acerca da autoridade universal do imperador no plano temporal, da autoridade universal do papa no plano espiritual e da legitimidade da escravatura em caso de crimes graves contra o direito natural.

No plano normativo secular, leis também disciplinaram a relação entre os limites das razões sedentas dos colonos por mão-de-obra e do rei, que necessitava das riquezas enviadas das colônias, mas tinha que limitar os mal tratos dos novos súditos. O alvará de 28 de abril de 1688, por exemplo, retomou a possibilidade de cativeiro proibida antes pela lei de 1680.[143] Já no fim do século XVII, havia duas maneiras firmadas de escravização: o resgate, que era a compra pelos portugueses de índios que estivessem escravizados por outros índios e que tinham que trabalhar para àquele que o resgatasse, e a guerra justa.[144]

141 Vitoria ([1532] 1928) 161.
142 On Faith: Disputation XVIII. A work on the three theological virtues: faith, hope and charity. Suárez (1944), vol. II.
143 Mello (2005a).
144 Cunha (2012).

Os índios (aos quais os portugueses declararam guerra desde 1575) nunca deixaram de existir no território paraibano. A documentação sobre o período colonial mostra que, tanto no espaço rural como nas cidades, os índios estavam presentes em toda parte da sociedade.[145]

Embora livres, essa liberdade não implicava os supostos 'bons costumes', 'inteligência' e 'requinte' que vinham de Portugal. O índio continuou a necessitar oficialmente de adaptações a um regime que desconhecia, mas logo passaram a usar da burocracia europeia, através de intermediários, para viver no próprio território, onde sempre tinham habitado. Na disputa por terras, por não saberem ler e considerarem-se miseráveis, precisaram de um procurador, como fundamentam os documentos da Paraíba colonial:

> […] Dizem os Indios da Aldeya da Jacoca que a elles lhe foi dada a terra comteuda na carta aqual devião fazer rezistar no Livro da Fazenda de sua Magestade dentro do anno e dia conforme o regimento e por ser gente miseravel que não emtendem de papeis o não tem feito e recorrerão a seu procurador Miguel Alvrez […].[146]

O procurador dos índios foi um cargo criado no final do século XVI, pelo alvará de 26 de julho de 1596, para "proteger" os índios. Era exercido por um morador, que atuava como advogado e auxiliar, defendendo os interesses deles perante as autoridades, embora sem função jurisdicional e conduzindo os pedidos ao governador e ouvidor-geral. Esta é mais uma tentativa de contato e tradução entre os índios e os portugueses, aquilo que Metcalf chamou, com relação à atuação dos primeiros jesuítas, de *go-betweens*, ou agentes, cuja missão era fazer possível o entendimento dos portugueses com diferentes línguas e culturas.[147]

Em resposta ao pedido feito pelo procurador dos índios, o rei mandou restituir as três léguas de terra aos índios, em 11 de setembro de 1753, como podemos ver no traslado da ordem do rei:

> Eu el Rey vos emvio muito saudar. Viosse o que emformastes p'carta de doze de Mayo deste anno como se vos havia ordenado sobre a queixa que o Padre Frey Izidoro de São João Relligiozo de Sam Bento me fez como administrador dos Indios da Aldeya Jacoca de estarem uzurpadas pelos Brancos aos ditos Indios as terras que lhe foram dadas pedindo me lhas mandasse restituhir por náo terem honde fazerem

145 Conforme já foi bem desenvolvido pela historiografia em outras partes do Brasil. Ver, por exemplo, Langfur (2014).

146 Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba (1948) 203 (fls. 175v–176r).

147 Metcalf (2005).

suas rossas para os seus sustentos, e pareceu me ordenarvos façais restituhir a estes Indios as suas treis Legoa de terra na forma da sua datta exceptuando meya Legoa em quadra em que fique sendo centro desta meya Legua a Ermidade de Nossa Senhora dos Prazeres, e ao Cappitão Mor se ordena dem a estes Indios outra meya Legoa de terra em lugar da que se lhe tira para a dita Igreja, e aos moradores aquem se tirar a que se manda restituhir aos mesmos Indios de que se vos aviza para o terdes assim entendido// escrita em Lisboa a sette de Setembro de mil e seis centos e noventa e seiz // Rey // O conde de Alvor // Presidente // Pera o ouvidor geral da Parahiba // primeyra via //.[148]

Outra adaptação da administração colonial foi a nomeação dos ouvidores de Pernambuco e do Rio de Janeiro como juízes privativos das causas das liberdades dos índios, por ordem régia de 1700, ficando responsáveis pela análise dos pedidos de liberdade dos que estivessem em cativeiro. Trinta anos depois, os demais ouvidores das outras capitanias também foram assim nomeados. Assim, as Ouvidorias e os Juízos das Liberdades se tornaram o foro, em primeira instância, onde corriam os processos de liberdade dos índios, enquanto as Juntas das Missões eram os tribunais de segunda instância – onde chegaram vários relatos de pedidos de índios, por liberdade de senhores que os maltratavam ou acordos de paz,[149] mas também dos colonos leigos e missionários, por situações de exames da legalidade do cativeiro dos escravos, feitos no Sertão, autorização para resgates privados e deposição para aldeias dos religiosos.[150]

As Juntas das Missões foram criadas em 1681 em Goa, Angola, Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão. Posteriormente, chegaram à Bahia, Pará e São Paulo, tendo funcionado até 1757, dando pareceres sobre questões específicas.

Na capitania da Paraíba, a Junta das Missões dependia da Junta de Pernambuco. O Conselho Ultramarino consultou o rei em 9 de julho de 1740, acerca do pedido do capitão-mor, Pedro Monteiro de Macedo, pelo estabelecimento de uma Junta das Missões própria, independente de Pernambuco. O Conselho opinava pela criação da referida Junta na seguinte forma:

[…] para que Vossa Magestade seja servido ordenar se erija na Capitania da Parahiba huma nova Junta de Missoens por ser esta em notoria utilidade dos mizeraveis

148 Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba (1948) 209 (fls. 178v–179r).
149 Mello (2005a).
150 Mello (2005b).

Indios situados, e aldeados na mesma capitania, para poderem ter a quem recorrer nos seus requerimentos e vexaçoens, que commumente padecem [...].[151]

Em 1744, o rei D. João V decidiu por resolução que:

> [...] havendo a junta das Missoins de Pernambuco de tratar de materias temporaez, e ecomicaz das Aldejas de vosso distrito, que primeiro pedirvos informação, e pareser, como tambem a vossos subsesorez, para asim detreminar a junta; o que for maiz justo, e conveniente aos Indioz das Aldejas, e moradorez dessa Capitania, fazendosse, executandose quanto as materiaz esperituaiz, o que a dita junta determinar com aprovação do Bispo de que vos avizo para que asim o tenhais entendido [...].[152]

A Junta da Paraíba não foi efetivamente criada. No entanto, dependendo do tempo e do local, os índios do espaço que corresponde à Paraíba sempre estiveram presentes: nas mais diversas posições, ocupações e moradias. Os aldeamentos eram opções utilizadas, desde o século XVI, pelos jesuítas. Sob o pretexto de divulgar a fé cristã e converter as almas, os religiosos colocavam vários povos, de diferentes 'tribos' (como os portugueses denominavam as várias organizações de índios do período colonial), em uma área determinada pela coroa.

Os índios não viviam massivamente obedientes e convertidos nestes espaços. Em 1688, os Tapuias, que incluía tribos como Janduí, Ariú, Icó, Korema, Panati, Paiacu, Kanindé e Kariri, aqueles que não falavam o tupi mas as línguas do tronco macro-gê, rebelaram-se e organizaram um levante na Ribeira de Açu, causando vários estragos que foram reportados pelo capitão da Companhia da Infantaria da cidade de Paraíba.[153] Estes Tapuias viviam mais no interior da Capitania, enquanto que os tupis estavam mais localizados no litoral.[154]

Os religiosos extrapolavam os limites e abusavam do trabalho do índio. O frei franciscano Cosme do Espírito Santo costumava forçar os índios aldeados a cuidar de seus cavalos e as índias a fiar para ele. Os excessos eram tantos que eles estavam revoltados: "inquietando me huma nação de índios a mais belicosa, e revoluta que tem o meo distrito [...]", dizia o capitão-mor da Paraíba em 1716.[155]

Em 1716, o ouvidor-geral da Paraíba denunciou a exploração de índios, relatando que os religiosos retiravam os índios das aldeias e usavam de sua

151 AHU_CU_014, Cx. 11, D. 920, fl. 1v.
152 AHU_CU_014, Cx. 13, D. 1045, fl. 1r.
153 AHU_CU_014, Cx. 2, D. 159.
154 Monteiro (1999).
155 AHU_CU_014, Cx. 5, D. 354, fl. 3r.

força de trabalho nas suas fazendas em negociações particulares. O ouvidor era da opinião de que eles deveriam ser 'repartidos' pelos capitães-mores, junto com a 'Camera', para evitar tais desordens, deixando os padres ocupados só da parte espiritual.[156]

Eram estas explorações que 'levantavam' os índios, como o ouvidor notava, e outros exemplos dessa insatisfação são constatados. Em 1735, os índios da aldeia da Baía da Traição organizaram um levante, juntamente com outras aldeias de Pernambuco, tendo preparado o motim com antecedência, armando-se e guardando pólvora. Nas palavras do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, eles eram 'atrevidos e orgulhozos', estando em grande número no local. Eram tão desgovernados que incitavam os negros a matarem seus senhores. Contida a revolta, os principais cabeças da sublevação foram presos.[157]

Diante de abusos e revoltas, a discussão acerca da existência desses aldeamentos foi profícua, sendo objeto de diferentes defesas perante o rei. Em 18 de abril de 1747, o abade do mosteiro de São Bento da Paraíba, Frei Calisto de São Caetano, escreveu um carta ao rei D. João V contra-argumentando a defesa da liberdade dos índios no Sertão pelo irmão Diogo da Conceição.[158] Calisto defendia que os índios eram naturalmente preguiçosos, inclinados a roubos e vadios e, se não fossem aldeados, iriam roubar tudo que era de lavoura e gado do povo. Por isso, deveriam viver sob a sujeição dos missionários, sendo castigados quando cometessem roubos.

Diogo, diferentemente, era adepto da liberdade dos índios e achava que eles deveriam ser tratados como qualquer outro vassalo do rei. Conste aqui que, para se tornar vassalo no período colonial, os índios precisavam ser batizados. O batismo era equiparado ao nascimento e dava naturalidade a quem fosse batizado no reino por pai espiritual – a conversão religiosa implicava em conversão civil.[159]

O clima era tenso, entre aldeias que viviam exploradas e outras que estavam quase por se levantar. Em 25 de janeiro de 1752, o ouvidor-geral da Paraíba, José Ferreira Gil, passou certidão, comprovando que vindo ele do Sertão de Piancó encontrou Tapuias da nação *panaty* quase levantados, por

156 AHU_CU_014, Cx. 5, D. 355.
157 AHU_CU_014, Cx. 9, D. 769.
158 AHU_CU_014, Cx. 14, D. 1204.
159 Hespanha (2015); Herzog (2015). Alvarez Pegas (1694) 449, ad lib. 2, tit. 55, n. 7: "Civis enim efficitur per baptismum."

não quererem ir para onde a Junta das Missões – de Pernambuco, pois a Paraíba não possuía uma – tinha determinado.[160]

Os aldeamentos colocavam, lado a lado, índios de grupos que podiam ser até inimigos, desconsiderando as peculiaridades de suas regras sociais. Isso acontecia porque eles faziam parte da mesma categoria geral, 'índios', como é enfatizado em vários documentos.

No século XVIII, o sertão da Paraíba, onde viviam os mencionados tapuias, tornou-se um espaço importante durante as tentativas de entradas no interior da colônia. O processo, marcado localmente pela instalação do Arraial de Piranhas, serviu como ponto de apoio e estratégia no avanço da região: entre o litoral dos açúcares e o Estado do Grão-Pará e Maranhão.[161]

A economia pastoril prevalecia e era necessário dominar os Tapuias para desenvolver a pecuária. Portugal necessitou fortalecer melhores alianças com eles, para que pudesse continuar a avançar pelo Sertão e seguir contra os índios considerados inimigos, fazendo guerra contra os 'bárbaros' do Sertão.

Desde o início da colonização, a diferenciação entre índios amigos e inimigos foi estabelecida na capitania da Paraíba. Para dominar a região, por volta de 1580, lembramos que foi só com a celebração da aliança dos tabajaras que os portugueses e espanhóis conseguiram avançar pelas terras da Paraíba, em direção ao seu norte.[162] As vantagens para os tabajaras, por celebrar tal acordo, refletiu na concessão de terras ainda em 1757: em requerimento ao rei, o padre Amaro da Purificação, missionário e administrador dos índios da aldeia de Jacoca, cidade da Parahiba, hoje a cidade do Conde, requereu que fossem respeitadas as três léguas prometidas por Portugal aos tabajaras por terem "sido os procuradores e conquistadores no tempo das guerras que tiverão com os potinguaras [...]."[163]

Havia, portanto, a diferenciação entre os índios 'bons', que colaboravam com os portugueses, e os incontornáveis 'selvagens', que não cediam às

160 AHU_CU_014, Cx. 16, D. 1321.

161 Começou sob a denominação de 'Arraial de Piranhas', passando para 'Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó', e, em 1772, tornou-se a 'Vila de Pombal'. Hoje, esta localidade é a cidade de Pombal.

162 BN, Sumario das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do Rio Parahiba scrito e feito por mandado do Muito Ver.do Padre em Christo o P.e Christovão de Gouvea visitador da Companhia de Jesus de toda a província do Brazil. Ano não identificado. Microfilme F 2372.

163 AHU_CU_014, Cx. 20, D. 1573.

‘maravilhas’ trazidas pelos colonizadores. Havia os domésticos, amigos dos portugueses, colaboradores, e os bravos, indomáveis e contrários ao ‘progresso’.

Foi neste contexto de avanços e domínio do norte do Brasil que foi colocada em prática a nova administração do Marquês de Pombal, incidindo, em particular, entre os povos que habitavam o Estado do Grão-Pará e Maranhão. A liberdade dos índios foi, mais uma vez, proclamada pela lei de 6 de junho de 1755. O *Directório dos Índios*,[164] assinado em 1757, estabeleceu importantes decisões vindas de Portugal, como se evitar a escravização, a proibição da utilização do termo ‘negro’ para se referir aos índios, a substituição das línguas nativas pela língua portuguesa, a abolição da jurisdição temporal das ordens religiosas sobre os ameríndios das aldeias, a punição contra a discriminação, a criação de escolas públicas específicas para meninos e meninas e a obrigatoriedade do uso de sobrenomes de famílias de Portugal.

O *Directório dos Índios* também foi o código que secularizou a administração do aldeamento, diminuindo a influência econômica da Companhia de Jesus na Amazônia e o seu monopólio na educação.[165] No lugar dos missionários, os governadores deveriam nomear diretores leigos, responsáveis pelos índios contra sua própria rusticidade, vileza e abatimento. Com isto, o Marquês queria ‘civilizar’ os índios, aumentar a agricultura, desenvolver e controlar o comércio. Em 1758 os aldeamentos foram transformados em vilas e, em 1759, os jesuítas foram expulsos. Na prática, os diretores exploraram e repartiam o abuso do trabalho, no lugar do desenvolvimento de um suposto projeto ‘civilizador’.

Na capitania da Paraíba, especificamente, os índios trabalhavam e eram remunerados (em teoria) por serem livres, independentemente do aldeamento ser administrado por moradores ou jesuítas, com salários fixados por lei desde 1587.[166] Em 1763, por exemplo, dois índios trabalharam na construção da fortaleza de Cabedelo “[...] a razão de oitenta reis por dia e uma coarta de farinha”, dadas em 10 dias, conforme era prática na Capitania, mas ao contrário do que fora estabelecido em ordem real de 31 de março de 1713.

164 Diretório dos Índios, Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário, http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm (consultado em 31/10/2020); e Almeida (1997).

165 Maxwell (2003).

166 Perrone-Moisés (1992).

A razão da mudança feita pelo ex-governadorer Luis Lobo da Silva era que os índios não podiam se sustentar nem fazer o trabalho devido na fortaleza, que era muito necessário. Por isso, no documento, o atual governador e capitão-general de Pernambuco, António de Sousa Manuel de Meneses, pedia ao rei para continuar com a prática.[167]

O 'projeto civilizador' permitiu que portugueses conseguissem levar as mulheres índias para o reino, sob o argumento de melhor servir aos projetos dessa civilização. Um cirurgião chamado José dos Santos Homem, morador na capitania da Paraíba, escreveu ao rei em 1772, solicitando permissão para levar uma índia, de apenas 8 anos de idade, para o reino, com o intuito de criá-la, educá-la e sustentá-la, uma vez que era órfã e se encontrava desamparada. Para fazer o transporte da pequena Paula, que lhe havia sido entregue pelo diretor das órfãs do distrito de Montemor o Novo, o cirurgião precisava da autorização real.

Em parecer solicitado pelo rei, o governador da Paraíba defendeu que o requerimento do cirurgião parecia justo porque evitava a continuação dos ritos e costumes dos índios, que eram praticados apesar das "instruçoens dos Padres, e exemplos dos christaos civilizados."[168] Sob influência de seus pais e parentes, estes índios pouco deixavam de cometer os 'erros originais', sendo, assim, necessário segregar os inocentes de seus familiares *gentis*. Porém, recomendava que estas órfãs deveriam ter no reino um ministro conservador, alguém que as vigiasse.

A preocupação do governador da Paraíba revelava o embate dos comportamentos gentílicos, aqueles dos índios do Brasil, ou "idolatra e pagão",[169] em oposição à vida cristã. Segundo ele, mesmo com os exemplos cristãos vindos da metrópole, os índios insistiam em não reproduzir os considerados hábitos civilizados e continuavam em pecado e não havia padre que os convencesse a abdicar da fé equivocada e daqueles costumes maléficos, que só os apartavam de Deus. Pelo visto, também continuavam com hábitos e rituais próprios, reprovados pelos portugueses, ainda na segunda metade do século XVIII.

Ademais, o *Directório* não foi capaz de acabar com a exploração, nem as condições de trabalho estabelecidas foram suficientes para acalmar os ânimos dos dois lados: abusos e conflitos persistiram no século XVIII e as revoltas eram temidas e esperadas. Em 1780, o governador da Paraíba escreveu ao

167 AHU_CU_014, Cx. 22, D. 1708, fl. 1r.
168 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1937, fl. 4r.
169 Sousa (1825).

secretário de Estado da Marinha e Ultramar, revelando que temia um levante de índios e escravos em proveito da falta de recrutas na Paraíba, o que poderia ser fatal, diante da falta de combatentes, uniformes e armamento nas companhias pagas daquela praça. Os índios, segundo ele, alegavam juntamente com os escravos que as terras pertenciam a eles.[170]

A observação do governador quanto à liberdade dos escravos revelava seu temor e consciência de que eles não queriam estar sempre escravizados, desejando a liberdade e/ou vingança, nem muito menos aceitavam não ter acesso à terra que consideravam como suas. A cidade estava cercada por cinco vilas de índios a uma distância de 4, 7 e 12 léguas, "aliançados com os pardos, e pretos, por seus cazamentos [...]", revelando a reinvenção do casamento nas alianças políticas e o caráter tomado, até então, pela miscigenação.[171]

Um mesmo temor foi repetido mais duas vezes, pelo mesmo governador, em 1784 e 1786.[172] No relato do documento mais antigo, o governador reclamava da condição de extrema miséria das aldeias, causada por falta de "competentes diretores que mais distroem do que edificao [...]", fazendo com que a qualquer momento "[...] nasções todas oppostas aos brancos, em qualquer assalto podem conquistar esta Praça."

Aldeias foram criadas como uma tentativa de controlar os índios que viviam no Sertão – a Vila Nova do Pilar, Vila Nova da Baía de São Miguel, Vila Nova do Conde e Vila Nova de Montemor e Vila Nova de Alhandra –, "[...] para republicar os Indios, que te então vivião aldeados, no experso sertão desta Capitania, sem aquele Regimen de vassalos."[173]

É neste contexto que surge a Vila Nova de Alhandra, uma das maiores povoações de índios da Paraíba colonial, segundo mostram os mapas gerais enviados, pelos governadores, no fim do período colonial (a mando da rainha D.Maria I, materializada na ordem régia de 21 de outubro de 1797, que aperfeiçoava o processo de recenseamento da colônia).[174] Criada no contexto de avanço pelo Sertão e controle dos Tapuias, os livros de matri-

170 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2067, fl. 1r.

171 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2067, fl. 1v.

172 AHU_CU_014, Cx. 28, D. 2133, fl. 1r e AHU_CU_014, Cx. 29, D. 2149.

173 AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1800.

174 AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2510; mç. 19. AHU_CU_014, Cx. 36, D. 2617; mç. 20. AHU_CU_014, Cx. 38, D. 2711; mç. 21. AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764; mç. 22. AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2890; mç. 24. AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3273.

mônios e batismos da Vila Nova de Alhandra ainda se conservam, mostrando não só o batismo e casamento de índios, que analisaremos em seguida, mas também os atos religiosos e civis dos portugueses e mestiços que viviam na região.

Outra comprovação do fracasso do *Directório* é que, em 1792, houve relato de que as cinco vilas de índios haviam se levantado e que os rebeldes furtaram as roças, deixando as tropas de praça passando fome e obrigando o governador da Paraíba a pedir ajuda ao governador da Bahia, que enviou farinha para salvar os moradores da Capitania.[175]

Em direção oposta, persistiram as denúncias de exploração dos índios: em 1795, o governador da Paraíba, o brigadeiro Jerónimo José de Melo e Castro, fez queixas ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Luís Pinto de Sousa Coutinho, dos atos e arbitrariedades do ouvidor-geral da Paraíba, António Filipe Soares Brederode. Segundo ele, Brederode retirou mais de 60 índios de Vila do Conde, para construir seu sítio particular, e eles nunca mais voltaram às aldeias. Além de informar que estes índios não tinham diretor na Vila do Conde, o documento retratou como outros diretores, em especial o de Montemor o Novo, passavam por vexames e desprezos.[176]

Nas Capitanias, muitas terras foram espoliadas e identidades diluídas, levando ao fim o *Directório*, em 1798, em meio às denúncias de corrupção e abuso. No final do período colonial, os índios já não viviam exclusivamente nas aldeias dos jesuítas, nem eram educados por eles. No início do século XIX, temos a descrição de como o chamado 'processo civilizatório' decorria na capitania da Paraíba naquele contexto.

O governador Luiz da Motta Fêo enviou uma carta a D. João em 6 de setembro de 1803, em resposta à uma ordem expedida pelo rei no ano anterior, acerca do parecer do governador sobre os "progressos que tem feito a importantíssima civilização dos Indios desta capitania da Paraiba do Norte." Nela, Motta Fêo relatou que os índios estavam dispersos em muitos lugares, desde as fazendas de criação de gados dos Sertões, nos engenhos de açúcar, plantações de algodão e outras agriculturas, trabalhando e vivendo com os brancos. Também estavam nas cinco vilas criadas e compostas deles mesmos,

175 APEB, Correspondência recebida pelo governo da Bahia do governo da Paraíba, 1792–1799, Seção de Arquivo Colonial e Provincial, N. 201–17.

176 AHU_CU_014, Cx. 32, D. 2334.

trabalhando em ofícios mecânicos, ou como jornaleiros.[177] Alguns plantavam mandiocas, poucos usavam o comércio e outros, quando perto do mar, viviam da pescaria.[178]

Fêo ainda destacava que as vilas com mais moradores brancos eram as mais 'civilizadas'. Na Paraíba, os índios que viviam nas vilas subordinados "[...] as leis com seus ligitimos principaes e superiores" estavam sob a jurisdição de um diretor, párocos brancos e uma câmara composta de juízes ordinários e vereadores que eram em parte brancos, em parte índios. Eram pobres, rústicos e sem civilidade.

Também existiam aqueles que, segundo a carta, viviam *avilados*, inclinados a costumes bárbaros e a viver fugidos ou como vagabundos no meio do mato. Fêo descreveu dois tipos de índios fugitivos: os que eram inclinados a costumes bárbaros e que viviam na vagabundagem e os que fugiam para viver atuando em bons ofícios, como mecânicos ou jornaleiros.

O terceiro tipo de índio vivia na companhia dos brancos nas povoações e fazendas, e estaria mais inclinado aos bons costumes. Segundo Fêo acreditava, esta seria a melhor maneira para os índios viverem; a única maneira de poderem

> [...] ter progresso algum a sua civilização, devendo-se antes permitir livremente, que elles possão viver de mistura com os brancos, em qualquer povoação, fazendas, ou terras onde quiserem, e fôr seu gosto, sujeitos ao mesmo governo, administração ou justiça do território em que morarem, e a que estiverem sugeitos os Brancos do mesmo território.[179]

Fêo revelava-se como adepto do compartilhamento do governo, administração e justiça para índios e brancos, sendo contrário à separação, que ocorria nas aldeias exclusivamente habitada por índios. Ele ainda fez referência contrária à propensão natural à vadiagem, à preguiça e a 'falta de civilidade' comparada aos brancos.

177 "[...] e tem tido muitos mais progressos em população, agricultura e commercio, vivendo os poucos Indios, que rezidem nellas assim como os que rezidem nas villas, que mais delles se compoem muito pouco civilizados, rusticos, e inclinados a costumes barbaros, tendo só prestim para o serviço braçal quando a elle são obrigados de que muitas e muitas vezes fogem, e dezertão para viver na inacção a que geralmente são propenços." AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2853, fl. 1r.

178 AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2853, fl. 1r.

179 AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2853.

Na Carta Régia de 2 de dezembro de 1808, o príncipe português D. João VI escrevia que as aldeias não haviam prosperado, havendo necessidade de criar aldeações apenas quando os índios fossem muitos. Em contrapartida, os índios ficavam à mercê dos fazendeiros para serem instruídos em troca de trabalho:

> […] os mesmos fazendeiros se não quizerem prestar a recebel-os com as seguintes condições, debaixo das quaes vos autorizo a que, sendo pequeno o numero de Indios, que se vierem offerecer, procureis que os fazendeiros se encarreguem de os instruir, e possam tambem aproveitar-se do util do seu trabalho, como compensação do ensino e educação que se encarregam de dar-lhes […].[180]

Enquanto a escravização dos índios sofreu inúmeras modificações no período colonial, outra solução foi encontrada para que houvesse um 'bom' desempenho do trabalho no Brasil: a importação de homens, mulheres e crianças capturados e trazidos forçadamente de várias partes de África para serem escravizados em todas as partes da colônia.

1.5 Escravos e libertos na capitania da Paraíba

Na segunda metade do século XVI, os 'africanos' passaram a ser 'comprados' na Senegâmbia, na Guiné-Bissau e nas ilhas de São Tomé e Príncipe. Feitos escravos, os jolofes, mandingas e ardras foram enviados para as plantações de açúcar da Bahia e de Pernambuco.[181]

Na Paraíba, eles também foram escravizados e constantemente almejados para realizar o trabalho nos engenhos de cana-de-açúcar, não havendo qualquer dúvida que eles foram massivamente comercializados na Capitania. Em 1663, os moradores da Capitania pediram ao rei que enviassem 2.000 escravos de Angola para que ajudassem na 'miséria' em que se encontravam por causa dos estragos deixados pelas guerras contra os holandeses. Os escravos deveriam ser 'repartidos' entre os moradores, que pagariam por eles em dois anos.[182]

180 Carta Régia de 2 de dezembro de 1808. Sobre a civilisação dos Indios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos, https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-40274-2-dezembro-1808-572464-publicacaooriginal-9-5565-pe.html (consultado em 31/10/2020).

181 Russell-Wood (2005) 53, Venâncio (2007) e Priore (1995). Reproduzimos aqui a expressão utilizada pela historiografia, 'africanos', com a devida ênfase dada pelas aspas para indicar a inadequação da expressão que generaliza um continente inteiro.

182 AHU_CU_014, Cx. 1, D. 55.

Em 1671, os lavradores e senhores de engenho reclamavam ao rei da falta de escravos da Guiné na Capitania.[183] No século seguinte, em 1724, houve denúncias ao rei da venda de escravos da Costa da Mina, na Paraíba, comprados com ouro da América.[184] No ano seguinte, 1725, o capitão João de Abreu Castel Branco solicitou ao rei transportar para a Paraíba, provenientes de Angola, entre 800 e 1.000 escravos, devido à escassez deles, já que mais da metade dos escravos da Capitania tinha morrido durante uma seca.[185]

Em 24 de abril de 1732, os moradores da Paraíba solicitaram ao rei uma autorização para comercializar com a Costa da Mina usando uma sumaca que possuíam, considerando a falta de escravos que havia na Capitania, fato que a deixava em grave estado para produzir os gêneros, como tabaco e farinha. A falta de escravos podia ser catastrófica: "[...] por que he certo que os escravoz são mortais, e morrem, e senão semeterem de novo, não se poderâ coltivar as terras, de que se pode seguir huma notavel callamidade [...]."[186] Este documento revela o quanto havia de dependência do trabalho escravo para o desenvolvimento da agricultura na Paraíba.

Em 1734, o provedor da Fazenda Real da Paraíba cobrava dinheiro referente a escravos da Costa da Mina,[187] além dos requerimentos de restituição de impostos pagos a mais, no ano de 1735, em escravos.[188] O capitão da Infantaria também requereu ao rei, em 1744, autorização para mandar buscar os escravos que necessitava, naquela parte da África.[189]

Durante séculos, vieram legalmente, para a capitania da Paraíba, escravos vindos de Angola, Guiné, São Tomé e Costa da Mina. Outros documentos revelam, ainda, uma entrada ilegal de escravos na colônia, conforme denúncias citadas em 1724 e uma devassa em 1726, em função de uns escravos da Costa da Mina terem sido introduzidos na Capitania.[190] Também houve uma solicitação de denúncia do Escrivão do Crime, Ouvidoria, Resíduos e Novos Direitos da cidade da Paraíba, por ter comercializado, publicamente,

183 AHU_CU_014, Cx. 1, D. 79.
184 AHU_CU_014, Cx. 5, D. 410.
185 AHU_CU_014, Cx. 6, D. 452.
186 AHU_CU_014, Cx. 8, D. 669.
187 AHU_CU_014, Cx. 9, D. 743.
188 AHU_CU_014, Cx. 9, D. 783 e AHU-Pernambuco, doc. 18. AHU_CU_014, Cx. 9, D. 784.
189 AHU_CU_014, Cx. 12, D. 1027.
190 AHU_CU_014, Cx. 6, D. 526.

com uma embarcação de escravos da Costa da Mina.[191] Conseguiam-se, assim, escravos de forma ilegal ou legal.

Como a quantidade de escravos proveniente da África não era suficiente, também se cogitou na Paraíba solucionar a questão utilizando o trabalho dos índios. O Conselho Ultramarino consultou o rei, em 1675, acerca da possibilidade de conservar índios em suas aldeias, para usá-los em lavouras e fábricas de engenho e outros serviços, na falta que havia de escravos de Angola.[192]

Se, por um lado, os documentos de época mostram a escravidão de 'africanos' e a falta de pessoas para exercer forçadamente o trabalho, por outro, os documentos também mostram que esta relação entre escravo e senhor não era formatada e única. As subjetividades escravas vão além da relação de exploração, castigos e submissão. Dentro dos limites da liberdade e o seu fim, os escravos tinham várias posições, relações, responsabilidades e famílias. Eles também resistiam de várias formas contra a coação sofrida pela força da aculturação através da aprendizagem de nova língua; e pela imposição de nova religião, o cristianismo e seus rituais novos, como o batismo, o casamento, e a extrema unção, assistir a missa aos domingos e dias santos e, ainda, confessar obrigatoriamente na quaresma.[193]

Como formas de resistência, os escravos fugiam, a liberdade ilegal, e participavam dos quilombos. Revoltas eram temidas e esperadas pelos senhores. Em 1780, o governador da Paraíba escreveu ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, temendo um levante de índios e escravos em proveito da falta de recrutas na Paraíba, como já descrevemos anteriormente. Ele temia a consciência dos escravos pelo desejo da liberdade e vingança: "[…] os escravos, que todos pensão, em se libertarem."[194]

As irmandades também mostravam a força e a insurgência negra, enquanto associações destinadas a manter uma identidade cultural e a inserção de crioulos, mulatos e 'africanos' nas práticas vigentes na sociedade colonial. Criadas com ou sem consentimento da Coroa, através da Mesa da Consciência e Ordens, há pouca documentação sobre elas, pois eram facilmente iniciadas sem receber sanção oficial e, rapidamente, eram destituídas. Eram

191 AHU_CU_014, Cx. 17, D. 1408.

192 AHU_CU_014, Cx. 1, D. 95.

193 Paes (2018).

194 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2067, fl. 1r; AHU_CU_014, Cx. 28, D. 2133; AHU_CU_014, Cx. 29, D. 2149.

muito comuns nos finais do séculos XVII e XVIII, quando se fizeram sentir na vida urbana colonial, fazendo-se presentes em quase todas as vilas do Brasil, principalmente a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, além de várias outras menores, dedicadas a Santo Antônio de Categeró, São Benedito, Santa Ifigênia e outros santos, dos quais os negros e mulatos eram especialmente devotos.[195]

Depois de construir igreja própria, a irmandade tinha que nomear capelão e sacristão. Com menos atuação do que as santas casas, ajudavam seus membros e dependentes de forma direta. Eram administradas por uma diretoria, ou mesa, escolhida anualmente, através de eleições indiretas. A mesa era composta de forma a refletir os diferentes grupos que representavam. Havia o presidente, escrivão e tesoureiro.[196]

As irmandades e santa casas realizavam, em cooperação, um serviço abrangente de assistência médica e entrega de alimentos aos presos. Diferentemente dos brancos, os negros passavam por um processo que, muitas vezes, levavam-os a ser condenados sem defesa. Junte-se a isso a precariedade das prisões, principalmente na parte separada aos negros e mulatos: eram superlotadas, imundas, sem assistência. Os carcereiros guardavam as 'rações' para si, privando os presos da alimentação. O alvará de 3 de outubro de 1758 se referia a esses maus-tratos na cadeia, como ainda teremos oportunidade de analisar.[197]

Homens e mulheres pertenciam às irmandades e muitos eram escravos, arrolados com o nome do senhor. Tinham, por fim, a ação social de proteção aos irmãos e o fornecimento de empréstimos de dinheiro aos escravos, destinados a comprar suas liberdades, além de ajudar na criação dos expostos e a dotar órfãs. A pesquisa de Patricia Mulvey indica que as mulheres muito contribuíram para as irmandades, embora participassem pouco na liderança. Ou seja: muito dinheiro doado por elas, mas pouco privilégio e poder.[198]

Na Paraíba, temos a notícia, em 1767, da criação da Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens dos Pardos Cativos da cidade da Paraíba. Irmandade de homens pardos cativos, surgiu após um requerimento endereçado ao rei, onde se solicitava esmolas para o término da construção de uma capela, para depositar uma imagem de Nossa Senhora.[199]

195 Russell-Wood (2005) 200.
196 Russell-Wood (2005) 219.
197 Silva (1830).
198 Mulvey (1980).
199 AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1830.

Também existia a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Paraíba, composta pelos irmãos "homens pretos, pobres e miseráveis" da Capitania.[200] Eles pediam à rainha ajuda para recuperar as terras perdidas em razão da usurpação das casas, destruição das cercas e árvores de frutos da rua do Boqueirão pelo sargento mor, Felipe Gomes, em 30 de agosto de 1779, das quais eram possuidores. O sargento realizou a destruição sem mandato assinado da câmara e contra os acórdãos e provimentos dos corregedores.[201]

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, da Bahia e de Pernambuco, eram compostas exclusivamente de pessoas negras, ao contrário de outras semelhantes, mas que aceitavam apenas brancos (Santíssimo Sacramento) ou só mulatos (Senhora das Mercês).[202]

Uma terceira irmandade identificada na Paraíba foi a Irmandade da Mãe de Deus dos Homens e Mulheres e Advogada dos Pecadores. Seus mesários escreveram em 1780 à rainha, pedindo confirmação do seu regulamento.[203]

Também havia a possibilidade da alforria dos escravos, ou estes podiam comprar suas liberdades pelo próprio pecúlio, com ajuda de parentes ou das irmandades, caso se cumprissem algumas condições como, por exemplo, o escravo servir antes ao senhor até à sua morte; dizer missas pelas almas do senhor ou continuar a exercer sua profissão sem cobrar pelos serviços.[204]

Portanto, os meios de manumissão podiam ser tanto conforme a vontade do senhor ou por via legal. O escravo podia juntar dinheiro e comprar sua liberdade (soma combinada entre escravo e senhor) mas, caso não conseguisse ajustar um valor, o escravo podia recorrer ao governador ou ao rei, para estabelecer um preço justo. Para além desta possibilidade, podia também

200 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2057, fl. 1r.

201 Os corregedores verificavam os comportamentos dos juízes, escrivãos e tabeliões. Suas atribuições giravam em torno das matérias de justiça, o que incluía interrogar as justiças locais e os seus oficiais; conhecer ação nova ou chamar os feitos em que, pelo poder das partes, os juízes se pudessem sentir coactos, chamar os feitos dos juízes ordinários no raio de duas léguas, defender a jurisdição real e a ordem pública, inspecionar as prisões, conhecer dos agravos das decisões interlocutórias das justiças locais, devassar sobre certos crimes graves, dar cartas de seguro e conhecer dos agravos vindos das justiças senhoriais com fundamento em negação de recurso. Muitas vezes, o cargo esteve associado, na Paraíba, ao de ouvidor-geral. Hespanha (2015).

202 Bosi (1992) 143.

203 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2070.

204 Mauro (coord.) (1991).

pedir a liberdade por intermédio das irmandades; ser libertado em testamento pelo senhor, com condição ou não; e conseguir a liberdade caso achasse diamantes de 20 quilates (nas regiões de minas).[205] Havia, ainda, outros condicionantes: o escravo ajudar a encontrar certos criminosos; quando a escrava casava com o senhor ou quando a criança era exposta ou enjeitada.[206] As escravas também podiam ser alforriadas caso o senhor reconhecesse o filho tido com a cativa. Os expostos pretos ou pardos foram considerados livres desde 1775, através do alvará de 31 de janeiro.[207]

A compra da alforria pelo escravo se dava por dinheiro juntado por seu trabalho paralelo, no dia que tinha livre durante a semana. Este dia era usado para os escravos plantarem alimentos para si, ou ir à Igreja, ou dedicar-se a outras ocupações – fato que contribui para o enfraquecimento do argumento historiográfico de que escravos não tinham qualquer direito. Na Paraíba, no fim do século XVIII, esse dia parecia ser o sábado. Mas, talvez, não por um longo período. Em 1792, os senhores de engenho escreveram à rainha pedindo que se revogasse o uso do sábado para sustento do escravo, uma vez que eles não respeitavam apenas aquele dia, "[...] desterrando o costume de lhes darem o sabbado livre para se sustentarem toda a semana."[208] Ainda segundo o documento, os escravos costumavam emendar o sábado não apenas com o domingo, mas saíam desde a sexta à noite "para nutrirem toda a ordem dos seos vícios."[209]

Quanto às alforrias por testamento, em 12 de agosto de 1721 Catharina da Silva Lopes fez um testamento em que relatava possuir 10 escravos. Deste total, ela alforriava uma, deixando-a livre e sem pensão; e deixava outros cotados, além de uma escrava para ser entregue a uma afilhada. Catarina era natural de Lisboa e casou-se com Manuel Carvalho, com quem não teve filhos. Vivia na *villa* de Igaraçu e seu testamento acabou por ser trasladado numa carta do ouvidor-geral da Paraíba por causa da disputa de um engenho. O trecho que nos interessa em particular, agora por causa da escravidão, diz:

205 Lei de 24 de dezembro de 1734. Sousa (1825).
206 Silva (1986) 233.
207 Silva (coord.) (1994); Lewin (2003) e Silva (1828a).
208 AHU_CU_014, Cx. 31, D. 2267, fl. 2v.
209 AHU_CU_014, Cx. 31, D. 2267.

> Declaro que pos-
> suo des escravos a saber Gregorio mulato, Dionisio mulato
> mulato, Lourenço criolo, Manuel Angola, Sebastião Agola, Pau-
> lo Angola, Anna Criola, casada com Pedro Dias, Madalena, Ma-
> ria, Christina = Declaro que a criola Anna mulher de Pedro Di-
> as a deixo por minha morte forra, e liberta sem pensão algu-
> ma: o mulato Gregorio o deixo cortado em cento e quarenta mil reis
> que dando-os os meos testamenteiros lhe passarão carta de alforria =
> Declaro que tenho recebido da minha escrava Christina vinte e sin-
> co mil reis em dinheiro a conta da sua alforria, a qual dando ma-
> is des mil reis, que fazem trinta sinco mil reis preço em que a
> arbitro, meos testamenteiros lhe passarão carta de alforria = A escrava
> Madalena sendo viva ao tempo de meo falecimento se entregará ao
> marido de minha afilhada, que a criei em casa Jacinta do Amparo,
> sendo morta a ditta negra se dará de minha fazenda ao ditto mari-
> do sincoenta mil reis em dinheiro […].[210]

Anna era a única escrava com indicação de casada, com Pedro Dias que não tem indicação de ser escravo, razão pela qual talvez Catharina a tenha alforriado sem pensão ou condição alguma. Gregorio deveria pagar 140 mil réis para conseguir sua liberdade. Christina, outra escrava, já tinha adiantado à senhora 25 mil reis, pagando mais dez mil poderia ser forra – sendo avaliada em 35 mil reis, o que contrasta com o valor arbitrado para Gregorio, de 140 mil. Já Madalena foi destinada a continuar escrava, sob o poder de novos senhores.

Entretanto, depois da alforria, muitos outros problemas começavam. Como sobreviver numa sociedade que, muitas vezes, generalizava a condição pela cor da pele? Escravos e libertos eram difíceis de distinguir pelos traços físicos, e qualquer pessoa de ascendência africana podia ser considerada escrava pelos brancos, independentemente de possuírem ou não cartas de alforria.[211] Como se podia, então, ganhar a vida depois de alforriado?

Os escravos tiveram que realizar as mais diversas atividades em busca da sobrevivência. Trabalharam no comércio, como feitores de região aurífera, barbeiros, intermediários na venda de alimentos ou se tornaram pequenos agricultores. Mulheres podiam ser tabuleiras (mulheres que vendiam nas ruas com licença da câmara municipal), amas de leite, dedicar-se à agricultura do tabaco ou mandioca ou ainda ser parteiras. Muitas vezes a única

210 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2810.
211 Russell-Wood (2005) 70.

alternativa era mesmo se tornarem mendigos, vagabundos ou trabalhadores diaristas, o que, na prática, significava retornar ao sistema escravista.[212]

No final do período colonial, a população da Paraíba era maioritariamente negra e mulata. Segundo os mapas do fim do século XVIII[213] e outros relatos, "[…] esta cidade da maior parte de pretoz e pardoz […]."[214]

Assim, faz-se necessário entender, em detalhes, esta transformação. Como um local que era povoado por pessoas que vieram de várias partes da Europa e da África e já possuía tanta diversidade nativa terminou o século XVIII tão mais plural e miscigenado? Passemos, pois, a analisar as mulheres da capitania da Paraíba para entender como elas tiveram uma participação essencial na constituição desta sociedade colonial.

212 Russell-Wood (2005) 197.

213 AHU_CU_014, Cx. 36, D. 2617; AHU_CU_014, Cx. 38, D. 2711; AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764; AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2510; AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3273; AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2890; AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3318.

214 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2067, fl. 1r.

Capítulo 2
A vida das mulheres casadas na capitania da Paraíba: vozes femininas e normatividades no Império português

Mandacaru quando fulora na seca
É o sinal que a chuva chega no sertão
Toda menina que enjoa da boneca
É sinal que o amor já chegou no coração …

Meia comprida não quer mais sapato baixo
Vestido bem cintado não quer mais vestir timão …

Ela só quer
Só pensa em namorar …

Luís Gonzaga

(Para minha avózinha, que cantava baixinho
no ouvido e eu respondia:

'Paraíba masculina
Muié macho, sim sinhô …')

2.1 As mulheres e as normatividades do Império: entre a fraqueza natural e a submissão construída

O termo mulher, sua caracterização e a exploração da natureza feminina aparecem discutidos em muitos escritores portugueses, antes mesmo de ser mencionado nos documentos que estudaremos sobre as mulheres na capitania da Paraíba. A mulher foi assunto recorrente entre autores diversos, doutrinadores do Direito (Direito Comum), doutrinas religiosas (Direito Canônico), médicos e legisladores. Formando discursos normativos pouco congruentes, as opiniões sobre as mulheres não constituíram uma voz unilinear. Por vezes, inclusive, foi construído pelas próprias posições das mulheres, seja porque participaram de governos, financiaram livros para corroborar sua

posição política ou até mesmo quando respondiam às ofensas publicadas contra sua condição.[1]

Mas, afinal, como se pensava a mulher e a diferença no Império português? Dentre os vários discursos normativos, os que primeiro descreveremos aqui estiveram longe da prática, mais ligados ao que já foi chamado de pré-compreensões sobre a natureza e identidade dos sexos, produtores de imagens sobre o feminino.[2]

Vamos partir de normas que se dirigiam às mulheres sem, entretanto, esquecer da diferença na utilização das normas quanto aos seus destinatários. Essas normas gerais pressupunham que o masculino incluía o feminino; já o feminino não compreendia o masculino: o todo não se designa pela parte; a cabeça evoca o corpo, e não o contrário.

Entre detratores e defensores das mulheres, uma variedade de autores, entre homens e mulheres, defenderam e escreveram apoiando a educação de mulheres da nobreza desde o século XV. Outros exaltavam modelos virtuosos de mulheres do mundo e de Portugal, criando verdadeiras enciclopédias com nomes femininos e exemplos notáveis de como a verdadeira mulher cristã deveria se comportar e mostrando os vários caminhos para a redenção, entre guerreiras e santas. Outras obras trataram especificamente do casamento, constituindo manuais de comportamentos para o feliz enlace. Outros, denegriram qualquer atributo humano, desde que encarnado no corpo feminino, enquanto alguns rebatiam exaltando as qualidades femininas.

A literatura possuía no seu arsenal as obras como espelhos, com o objetivo de serem exemplos a seguir e fornecendo estados orientadores de atitudes e comportamentos.[3] Assim foi com o *Le Livre de Trois Vertus*, escrito na França, em 1405, e traduzido como *Espelho de Cristina* para o português, a mando da rainha D. Isabel, esposa de D. Afonso V, entre 1447 e 1455.[4] A obra, que foi publicada em Lisboa em 1518 por Herman de Campos a mando da rainha D. Leonor, viúva de D. João II, trazia um modelo suportado pela rainha da situação moral e social da mulher na Idade Média.

O texto conduzia à discussão humanista de valorização da mulher através da educação e pela emancipação enquanto ser humano. É dividido em três partes: a primeira, dedicada às rainhas e princesas, grandes senhoras; a segunda, às don-

1 Vollendorf (2013).
2 Hespanha (2015).
3 Fernandes (1995).
4 Pisan ([1405] 1987).

zelas que andavam nas cortes das grandes princesas; e, a terceira, às mulheres de estado e burguesas das boas vilas e do povo comum.

Neste último, a mulher casada tinha três grandes deveres, todos relacionadas à ideia de amor nesse período: amar o marido; saber como conservar este amor e dar provas desse amor ao marido e à sociedade. Os deveres da esposa deviam prevalecer independentemente dos comportamentos do marido. O livro apresentava, ainda, regras de como se vestir, além de diferenciar as mulheres dos mestres, lavradores e mercadores.

Entre 1468 e 1469, Fray Martin de Cordoba escreveu o *Jardim de Nobles Donzellas,* que só foi impresso em 1500 e 1552. Na obra, Martin tratou de questões políticas, o papel das mulheres e, em especial, como a rainha Isabel de Castela, a quem a obra foi destinada, deveria governar considerando o fato de ser mulher. O problema já vinha se colocando há séculos: discussões foram marcadas pela lei sálica e o distanciamento das mulheres do poder. No entanto, no mundo ibérico, a lei sálica foi afastada e várias rainhas governaram, tanto em Portugal quanto em Castela; tanto de efetivo exercício do reinado como titulares ou como regentes.[5]

O autor preocupava-se com problemas práticos que precisavam ser superados pela princesa, em razão da fraqueza do seu sexo para governar. Este tratado político mostrava que uma mulher podia reinar, apesar dos defeitos naturais das mulheres, herdados por causa do pecado original consumado por Eva. Mas, diferentemente das mulheres 'comuns', a princesa devia ter ânimo varonil para governar, apesar da natureza inconstante de propósitos da mulher e do seu descontrole ao falar. A princesa precisava controlar estes dois domínios, certamente, ou estaria em perigo.

A natureza inferior dela não era questionada para governar, mas, sim, se as suas capacidades racionais e prejudicais poderiam interferir na governança. O argumento não levantava a existência de uma igualdade natural pois, em essência, homens e mulheres eram diferentes. Era o controle da razão que fazia a diferença quanto se pensava nos sexos, porque nas mulheres a razão não era tão forte como nos homens, que por isso podiam controlar as paixões da carne.[6]

Enquanto literatura moral de estilo medieval, este tratado traz uma estrutura escolástica. Menciona exemplos bíblicos, da literatura clássica, citações dos

5 Em Portugal, dentre outras, as regentes Luísa de Gusmão, Catarina de Bragança, Catarina de Áustria, e as rainhas D. Maria I, D. Maria II.

6 Sanchez (2012).

padres da Igreja e até Aristóteles. E, como foi comum neste período, exemplos de mulheres ilustres da antiguidade clássica mostravam como a 'donzela', virgem, era possuidora de grande virtude. Temos uma exaltação da virgindade e da mulher casta, mas, era preciso que ela fosse varonil para poder exercer o poder político, quando podia ser educada.

Muito além das obras de educação e exaltação de certas virtudes, outra maneira de ressaltar os comportamentos desejados era através de grandes listas de exemplos de mulheres notáveis, do mundo e de Portugal.

Exemplos de mulheres ilustres foram listadas na obra, muito famosa na época, *Dos Privilegios & Praerogativas que ho Genero Feminino te por Direito Comum & Ordenações do Reyno mais que ho Genero Masculino*, dedicada à rainha D. Catarina de Áustria e escrita por Ruy Gonçalves em 1557.[7] E ainda no *Tratado em Loor de las Mugeres, y de la Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio, Iusticia: com Otras muchas Particularidades, y varias Historias*, de Cristóbal Acosta Africano, um médico português, obra publicada em Veneza, em 1592, e igualmente dedicada à D. Catarina.[8] Segue este modelo *Jardim de Portugal em que se da Noticia de algumas Sanctas, & outras Molheres Ilustres em Virtude, as quais Nascerão, ou Viuerão, ou estão Sepultadas neste Reino, & suas Conquistas*, do eremita augustiniano Luís dos Anjos (já no século XVII).[9]

O estilo ainda permaneceu no século XVIII, a exemplo de *Teatro Heroino Abcedario Historico e Catalogo das Mulheres Illustres em Armas, Letras, Acçoens Heroicas, e Artes Liberais,* escrito por Damião de Froes Perim, um monge lisboeta da Ordem de São Jerônimo e *prior* de vários conventos,[10] e *Portugal Illustrado pelo Sexo Feminino, Noticia Historica de muytas heroínas Portuguezas que florescerão em Virtude, Letras e Armas*, de 1734, do Padre Manuel Tavares, um presbítero natural de Lisboa, pertencente à Congregação do Oratório de Lisboa, que escreveu sob o pseudônimo Diogo Manuel Aires de Azevedo.[11]

Em todos, *Doctrina e saber, Conselho, Fortaleza e magninimidade, Devoção & temor de Deos, Liberalidade e Magnificẽcia, Clemencia & misericordia, Castidade, Amor conjugal* e *Ouçiosidade* e muitas outras virtudes foram exaltadas para a mulher perfeita;[12] com louvores às mulheres sábias, prudentes, pro-

7 Gonçalves ([1555] 1992).
8 Acosta Africano (1592).
9 Anjos (1626).
10 Perim (1736) e Perim (1740).
11 Azevedo (1734).
12 Gonçalves ([1555] 1992) 14.

fetisas, eloquentes, piedosas, valorosas, excelentes em seus feitos políticos enquanto mulheres *en armas* foram feitos;[13] "lição pera molheres, exemplos pera pregadores, motivos pera devotos, & pera os amigos de histórias muytas antigas, & modernas" dados. A pré-compreensão ressaltada é de que a mulher evocada deveria ser humilde, sofrida, caridosa, forte, silenciosa, quieta, pura e bonita, para que pudesse florescer diante de Deus. As narrativas literárias destacavam exemplos de heroínas portuguesas, que floresceram nas virtudes, letras e armas, e deixavam claro quais eram as características apreciadas nas mulheres neste período; suas virtudes e modelos.

Da mesma forma que esta literatura exaltava um tipo de mulher, havia outras obras que se desfaziam de qualquer caráter favorável às mulheres. A tendência é mais presente, porém, apenas no século XVIII. São visões que enxergavam nas mulheres apenas características, ou natureza, ruins. Independentemente de qual mulher fosse, só se podia identificar atitudes a serem denegridas. Às mulheres, só restavam os defeitos.

Neste grupo de obras estão incluídos, com seus títulos quase autoexplicativos, o célebre poeta do reinado de D. Sebastião, Balthazar Dias, e seu *Malícia de Mulheres* de 1759.[14] A *Malicia dos Homens contra a Bondade das Mulheres: Embargos, que os Homens põem à primeira parte. Mostra-se os males de que saõ causa*[15] é uma obra que rebateu o livro *Bondade das Mulheres*, do mesmo ano; o *Espelho Critico, no qual Claramente se vem alguns Defeitos das Mulheres, Fabricado na Loja da Verdade pelo Irmaõ Amador do Dezengano, que Póde Servir de Estimulo para a Reforma dos mesmos Defeitos,*[16] foi escrito em 1761; e a *Nova Relação contra as Mulheres ou Parvoíces dos seus Enfeites;*[17] *Relaçaõ Fiel e Verdadeira das Disputas, que huma Mulher Casada de Fresco teve com seu Marido pela naõ Querer Levar a ver as Luminarias, e o Fogo: Obra muito Util, e Necessaria a todos Utriusque Sexus, que Tiverem Tentações de se Casar, e àquelles, que já Gemerem no Cativeiro,* em 1785.[18]

Nestes livros, as mulheres eram autoritárias, só queriam mandar, não paravam de falar, eram inconstantes pois "muda a mulher trinta vezes cada

13 Acosta Africano (1592) sem páginas, capítulo: *Valor de Mvgeres em armas*.
14 Dias (1738).
15 Malicia dos homens contra a bondade das mulheres [...] (1759).
16 Dezengano (1761).
17 Nova relação contra as mulheres ou parvoíces dos seus enfeites (17–?).
18 Relaçaõ fiel e verdadeira das disputas, que huma mulher casada de fresco teve com seu marido [...] (1785).

hora";[19] possuíam excesso de malícias para enganar, causavam males e desgraças. Eram verdadeiras inventoras da inveja, amigas de enredo, metiam-se em coisas sem importância e tudo simulavam para conseguir casar.

No mesmo século, em resposta a estas publicações, as próprias mulheres contestaram as ofensas recebidas, escrevendo e lançando obras que exaltavam e as defendiam dessas críticas e repúdios gerais.

Bondade das Mulheres, contra a Malicia dos Homens: Relação Comica e Historica para Divirtimento de quem a Comprar e Utilidade de quem a Vender é o texto que dá origem à resposta do mencionado *Malícia dos Homens* […], escrito por L. D. P. G., em 1759, como uma obra dedicada às 'senhoras' em defesa das mulheres, seguidas de muitos exemplos.[20] Já em resposta à obra provocativa de Amador do Desengano, no mesmo ano (1761) foi escrita por Gertrudes Margarida de Jesus a *Primeira Carta Apologetica, em Favor, e Defensa das Mulheres, de Gertrudes Margarida de Jesus ao Amador do Desengano, com a qual Destroe toda a Fabrica do seu Espelho Critico.*[21] O livro é um espelho crítico e apresenta o caráter público de um modelo epistolar – ela utilizou-se da carta como documento público.[22] É um modelo de carta apologética, em resposta às acusações de Amador do Desengano.

Assim, durante muito tempo, as opiniões literárias variaram entre defender uma natureza vil e má da mulher, decorrente do pecado original, ou, para além da inerente fragilidade, exaltar as virtudes de um certo tipo feminino.

Por isso, não é de se estranhar que as mulheres apareçam de muitas formas nas normas portuguesas: frágeis, quando são colocadas sob a tutela do marido ou pai ou são proibidas de serem fiadoras para sua própria proteção (*Senatus Consultum Velleianum*); excluídas da sucessão dos bens da Coroa (lei mental);[23] ou quando diziam haver "respeito á fraqueza do entender das mulheres."[24]

19 Relaçaõ fiel e verdadeira das disputas, que huma mulher casada de fresco teve com seu marido […] (1785) 3.

20 Bondade das mulheres, contra a malicia dos homens […] (1759), parte 1.

21 Jesus (1761).

22 Feijó (2005).

23 Código Philippino ([1603] 1870), liv. II, tít. XXXV, § 4. Valasco (1608) 48, Consultatio CXX, n. 2: "Foemina non succedit in bonis corone."; Valasco (1608) 125, Consultatio CLVII, n. 8: "Feudum non cadit in foeminas."

24 Benefício *Senatus Consulto Velleano*: Digesto, Liber Sextus Decimus, I, Ad Senatus Consultum Velleiano; Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. LXI, 858; Valasco (1608) 88, Consultatio CXXXVIII, n. 23: "Mulier debet certificari de iure, quod ignorat; & quomodo

Muito além do olhar que privilegia as incapacidades e impossibilidades femininas, outras perspectivas colocaram-nas como astutas e imodestas, sendo preciso estar sempre a vigiá-las, como quando eram punidas nos crimes cometidos da mesma forma que os homens. Na legislação portuguesa, de modo esparso, vamos encontrar várias menções específicas sobre as mulheres, que serão estruturadas adiante, que ora evocam uma natureza de pessoa submissa e incapaz, ora de mulher astuta e má. Esta ambiguidade não é estranha ao Império.

Já na a opinião comum dos juristas portugueses, não encontramos a presença de mulheres escritoras. Entre tratadistas, praxistas, comentaristas, canonistas e decisionistas,[25] alguns assuntos, que também refletem pré-compreensões acerca das mulheres e especulações sobre a natureza feminina, são frequentes. Dentre eles, estão: as discussões acerca da incapacidade das mulheres para as funções de mando, o exercício da magistratura e lugares de jurisdição; a proibição de tocar as coisas sagradas; a sujeição aos homens; a facilidade ao serem 'movidas'; a natureza ignorante e a igualdade entre os cônjuges. Textos que estarão presente nos capítulos seguintes deste livro, juntamente com documentos e análises acerca da capitania da Paraíba.

No entanto, dentre todas essas normas, é no casamento que abundam muitas normatividades acerca da mulher no Império. A família formada a partir do casamento deveria ser 'chefiada' pelo homem, uma vez que ter uma mulher como líder da família seria aceitar o seu próprio fim.[26]

O matrimônio consumado era como a união que havia entre Cristo e a Igreja, de modo que todo os males da relação podia vir do mau uso do matrimônio "pera carnal deleitação." O adultério era pior que o furto, por-

hoc intelligatur. Quarto non obstat, asserere mulierem debuisse certificari de iure, quod ignorat, quia illud procedit, quando renuntiat beneficio a lege sibi indulto, ut est beneficium Velleiani, concessum fœminis propter facilitatem, quam habent in promittendo, & se obligangando pro aliis, l. sed si ego, cum legib. sequentib. ff. ad Velleianum Secus vero in aliis legibus de iure communi, vel consuetudinario, quia non est necessum, quod mulier de tali iure certificetur quia non est lex tale aliquid dicens; & foeminae sicut masculi legum observationi subiiciunntur."

25 Para aprofundamento: Hespanha (2015) e Cabral (2017).

26 "Cap. CLXXXI, Linea faeminina quae dicatur, & quis ex ea procedat secundum Legem Mentalem? Ad verba, E ficasse algum seu descendente legitimo da filha legitima. Gloss. XCI. Linea feaminina est, quae incipit à faemina, ex fratribus, matre nempe, quae constituit lineam, quae incipit à primis [...]." Alvarez Pegas (1691) 456, lib. 2, tit. 35, § 14, cap. 181. E Valasco (1731) 127, allegatio XXIX: "10. Filia est caput, & finis familiae."

que o adúltero roubava a fama e a honra do marido. Entretanto, a igualdade dos cônjuges em relação à fidelidade entre os esposos era cogitada, embora a diferença fosse justificada na lei civil: "se as leys ciuis dão mais poder aos maridos, que às molheres, ham he para as offender, & maltratar, nem pera hum ter mór jurisdição sobre si que o outro, mas para castigar a sua casa."[27]

O casamento era a relação eterna do homem com a mulher. Suárez acreditava que o casamento era tão sagrado que segundos casamentos ou casamentos incestuosos eram tanto contra o direito natural como atos nulos.[28]

Portanto, para falar das mulheres nesse período, dificilmente conseguiríamos não falar do casamento e da vida da mulher antes, depois dele ou em relação a ele. A esposa era membro essencial da família, vista como uma sociedade naturalmente auto-organizada, pois era um fato natural que todos tinham família.[29]

Nessa sociedade, os casados deveriam fazer uso honesto dos corpos no matrimônio e depender de imperativos naturais: a reprodução era a finalidade principal do casamento. A honestidade estava baseada na natureza, ou seja, o casamento deveria consistir em práticas sexuais que não dependiam do arbítrio e desejo dos cônjuges, mas de imperativos naturais reprodutivos.[30]

Por isso, as práticas sexuais que desviassem desse uso honesto e fossem destinadas apenas ao prazer eram passíveis de punição. Neste sentido pregou Vitória, que foi educado em Salamanca e onde conseguimos identificar o carácter pragmático ressaltado no movimento da Segunda Escolástica,[31] na qual o casamento se fixa como direito natural e divino. Para além de considerar o amor como o fim do matrimônio, para a mulher também era o espaço do uso do corpo:

> […] porque el usar de la mujer fuera del matrimonio es ilícito; luego el matrimonio consiste en el derecho de este uso. Además: del matrimonio no aprece que resulte otra cosa sino que el hombre y la mujer tengan facultad para usar de sus cuerpos en

27 Arrais (1604) 326v.

28 A Treatise on Laws and God the lawgiver, book II. Suárez (1944).

29 Premissa de Hespanha sobre um ponto de partida na naturalidade dessa organização. Hespanha (2010).

30 Hespanha (2006).

31 A própria imperatriz em nome do Imperador Carlos pediu um parecer à Universidade de Salamanca sobre o casamento de Henrique XVIII com Ana Bolena e o divórcio de Catariana de Aragão.

> orden a la generación, y por lo mismo, esta facultad no és más que el derecho de usar de ellos licitamente [...].[32]

Nesta *relección*, a terceira pronunciada desde que o autor passou a ensinar em Salamanca, os dois fins do casamento eram a procriação e a educação da prole e, em segundo lugar, a ajuda mútua entre os cônjuges.[33]

No período em estudo, o casamento constituía uma referência central para a vida das mulheres. De todos os institutos que vamos analisar neste livro, eles são vistos pelas fontes da época em comparação com o casamento, até para as mulheres que não se casaram nos poucos mais de 200 anos que estudamos aqui.[34] O casamento era um vínculo que iniciava a vida familiar, sendo pouco recomendável às mulheres uma vida fora desta sociedade. A mulher, por sua natureza frágil e passiva, segundo parte do discurso formal, deveria estar sob a proteção e orientação de um pai ou marido.

E deste assunto – os casamentos no *Ius Commune* e no *Ius Proprium* – que passaremos a tratar agora, com mais detalhes, para em seguida analisar os documentos da capitania da Paraíba.

2.2 Os casamentos em várias normas: Trento, clandestinidade e o *Ius Proprium*

Na Europa, a Igreja Católica havia tomado para si, em geral, muito da legislação e jurisdição em matérias relacionadas ao casamento. Em especial, as formas de celebração embasaram uma longa discussão teológica e filosófica na Idade Média.

Na Europa ocidental, entre os séculos V e IX, podemos encontrar diferentes concepções sobre o casamento em relação à sua formação e características enquanto um contrato. Esta natureza remonta ao Direito Romano, que durante o baixo império concebia o casamento como convenção contratual, sem formalismos.[35] O tipo usual era o *sine manu*, quando a mulher ficava no grupo familiar original. Em oposição estava o casamento *cum manu*, quando a mulher passava ao grupo familiar do marido, sendo apartada da família original e tomava a posição jurídica de filha do marido e, se o

32 Vitoria ([1532] 1928) 253.
33 Outra edição comentada somente sobre a *relectio* do casamento: Vitoria ([1531] 2005).
34 Sousa/Pizzaro (2011) 127.
35 Gilissen (2008).

pater familias do marido fosse vivo, sua neta: "transitava assim para a família do marido, em relação ao qual ocupava o lugar de filha."[36]

A doutrina do casamento baseava-se, inicialmente, no contrato consensual, que era a doutrina romana do *affectio maritalis* e do consenso.[37] Portanto, mesmo antes do cristianismo, o casamento era entendido como um contrato essencialmente 'civil', que dependia da vontade das partes.[38]

Na tradição germânica, que também influenciou Portugal, refletida no Fuero Juzgo, a natureza do casamento era diferente do consentimento e da vontade mútua: entre os visigóticos, a consumação era relevante para marcar o casamento.[39] No entanto, a natureza jurídica do matrimônio se apoiava na decisão do pai.[40] O Direito Visigótico também dava importância ao consentimento, mas daquele que exercia a autoridade sobre a mulher – o matrimônio era uma decisão prioritariamente paterna. Na falta deste, servia o consentimento da mãe, e, na ausência desta, dos irmãos.[41] Entretanto, existia, desde já, a ideia do equilíbrio dos noivos, o que pode ser notado na recomendação de que tivessem idades próximas.[42]

A grande diferença em relação ao casamento romano era o consentimento: no germânico, sua expressão última estava na consumação, que devia ser realizada perante testemunhas, única maneira de assegurar à mulher a pro-

36 Gaio ([161?] 2010) 106. Embora citando Gaio, atentamos para as diversas fases e detalhes dos períodos históricos em Roma.

37 Moncada (1948).

38 Herculano (1866).

39 A forma usual de casar era por compra, a *Kaufehe*, quando primeiro verificavam-se os esponsais, o acordo entre os chefes de família e o pagamento do preço (*pretium nupciale*), sem o consentimento da mulher; em seguida, a mulher era entregue e acontecia a 'cópula'. Havia também na Germania o casamento por rapto, o *Raubehe*. E, entre os nobres, o casamento *frilla* ou *friedelebe*, equivalente a um concubinato costumeiro no qual o membro de uma família de nascimento elevado se ligava com uma pessoa de condição inferior. Estava na origem do casamento morganático provinda da *morgengabe* ou dádiva matinal. Depois do tempo das invasões, constata-se evolução no casamento por compra, mas da compra do *mundium* sobre ela e sob a influência da Igreja, seu consentimento passou a ser exigido. Cf. Bullough/Brundage (1996); Gilissen (2008).

40 Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) 48, livro III, título I: "VII. Que el padre deve demandar las arras de la fiia, é guardallas."

41 Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) 48, libro III, título I: "VIII. Titol que el padre muerto, el casamiento de los fiios é de las fiias finque en poder de la madre."

42 Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) 46, livro III, título I: "IV. Que las mugieres de grand edad nom casen con los omnes de pequena edad."

priedade dos bens recebidos. O marido também entregava na manhã seguinte à consumação a *morgengabe*, ou doação da manhã, em reconhecimento de sua virgindade, que também era o elemento de discriminação dos filhos legítimos.

No Direito Canônico duas tendências prevaleceram entre os canonistas durante os séculos X e XII: a concepção materialista, firmada na defesa de que o casamento não dependia apenas do consentimento dos esposos, mas também da consumação carnal.[43] Em oposição, a concepção consensual defendia que Deus queria unir as almas e não os corpos e, por isso, o consentimento deveria ser expresso e atual para se distinguir da promessa de casamento, ou esponsais, feita por palavras de futuro, enquanto o casamento seria feito por palavras de presente.[44]

As decretais de Gregório IX ensaiaram um meio termo: previam uma distinção entre casamento consumado e consentido – no primeiro o casamento existiria desde que houvesse troca de consentimentos, mas o papa podia dissolver o casamento enquanto não estivesse consumado. Não havendo consumação, o casamento existiria perante a Igreja; havendo consumação, efetivava-se perante Deus.[45]

A discussão sobre o acordo das partes versus a solenidade do ato esteve presente em discussões e debates entre muitos teólogos da Idade Média.[46] Os papas se pronunciaram sobre o assunto na Europa e o assunto foi bastante repetido no seio da Igreja Católica.[47]

43 Foi o arcebispo Hincmar de Reims que desenvolveu a primeira concepção materialista, junto à escola de Bolonha (Graciano e decretistas), baseados no texto de Gênesis II, 24.

44 Com base teórica no pensamento de Ivo de Charters e Pedro Lombardo. Ivo de Charters dizia que o consentimento expresso do homem e da mulher, igualmente, era necessário antes do casamento, desde quando a união passava a ser indissolúvel. Ele diz: "Matrimonium facit consensus, non coitus." Citado em Reynolds (2016). Pedro Lombardo, por sua vez, enfatizava que o importante era o consentimento expressado, independentemente da forma, estando os noivos casados e entrassem num pacto conjugal de presente e não um acordo de futuro. Esta distinção entre promessas de futuro e de presente foi uma inovação que emergiu das escolas de Ilê de France no início do século XII. Lombardo, portanto, diferenciava entre consentimento de presente, que fazia o casamento, e o de futuro, que fazia os esponsais.

45 Decretales d. Gregorii Papae IX. svae integritate vna cum glosis restitvtae (1584), título XXXII.

46 Herculano (1866) faz um resumo deste debate.

47 Como é o caso de Nicolau I, que dizia que, quando as circunstâncias obstassem à celebração do casamento religioso, os fiéis podiam contrair matrimônio civil, pois o casamen-

No século XII, Graciano optou pela necessidade da consumação sexual para a perfeição do casamento. Para ele, havia dois graus no casamento: o consentimento que ocorria nos esponsais[48] e o *conjugium consommatum*, ou a própria 'cópula'.[49] Mas o casamento chamado de clandestino, embora contrário à lei, não podia ser dissolvido.[50] A esposa deveria ser casta, 'oferecida' por seus pais, dotada e recebida de acordo com a lei e com os evangelhos em cerimônia pública e nunca se separar do marido.[51]

Em geral, os esponsais contraídos consensualmente e com juramentos religiosos estavam sujeitos às condições de validade do casamento, salvo a idade. Os efeitos eram tornar o casamento obrigatório para os noivos, trans-

to não dependia da concretização de todas as formalidades, bastando o mútuo consentimento. Já Adriano II defendia que se o matrimônio fosse contraído em conformidade com as leis, era válido; Alexandre III ordenou que se um marido voltasse à sua primeira mulher e considerasse esse casamento válido, mesmo não tendo havido coabitação, mas palavras de presente, o casamento era válido; Inocêncio III dizia que o matrimônio se contraía por legítimo consenso, mas pelo que toca à Igreja eram necessárias palavras que exprimissem o consentimento presente e Gregório IX determinou que os casamentos contraídos sem solenidades nas Igrejas fossem válidos. Reynolds (2016).

48 Decretum Gratiani: "Questio II: C. UN. Ante tempus consentiendi coniugium contrahi non potest. Ubi non est consensus utriusque, non est coniugium. Ergo qui pueris dant puellas in cunabulis, et e conuerso, nichil faciunt, nisi uterque puerorum post, quam uenerit ad tempus discretionis, consentiat, etiamsi pater et mater hoc fecerint et uoluerint." Decretum Gratiani. Bayerische Staatsbibliothek (BSB). http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3213 (consultado em 31/10/2020).

49 Castro / Nogueira (1930) 27 e Decretum Gratiani, Causa XXX, Questio V, c. V: "Item ex Concilio Cartaginensi IV. [c. 13.] Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus uel a paranimphis offerantur in ecclesia sacerdoti, qui, cum acceperint benedictionem, eadem nocte pro reuerentia benedictionis in uirginitate permaneant." Decretum Gratiani. Bayerische Staatsbibliothek (BSB). http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3213 (consultado em 31/10/2020).

50 Tradução da Causa 30 (Decreto de Gratiano: Causa XXX, Questio V) por Eugene Hecker: "Clandestine marriages are, to be sure, contrary to law; nevertheless, they can not be dissolved." Hecker (2005) 109.

51 Decretum Gratiani: Causa XXX, Questio V, c. IV: "Qualis debeat esse uxor, que habenda est secundum legem. Virgo casta, et desponsata in uirginitate, et dotata legitime, et a parentibus tradita sponso, et a paranimphis accipienda, et ita secundum legem et euangelium publicis nuptiis in coniugium liquide sumenda, et omnibus diebus uitae suae (nisi ex consensu, et causa uacandi Deo) numquam propter hominem separanda, et, si fornicata fuerit, dimittenda, sed illa uiuente altera non ducenda, quia adulteri regnum Dei non possidebunt, et penitencia illius per scripturam recipienda." Decretum Gratiani. Bayerische Staatsbibliothek (BSB). http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3233 (consultado em 31/10/2020).

formar pela 'cópula' em ato de pleno direito e criar impedimentos. Ou seja, apesar da complexidade do assunto nos decretais, não só a promessa de presente, com ou sem solenidade, constituía o casamento, mas a de futuro tornava-se casamento se fosse consumada.[52]

Em Castela, as *Siete Partidas* previram, pouco tempo depois, o início do processo de casamento com os desposórios, espécie de promessa feita pelos homens quando queriam casar.[53] Podiam ser feitos de duas maneiras: por palavras que demonstrassem o tempo que estaria por vir, ou por palavras que demonstrassem o presente, refletindo a discussão do Direito Canônico.[54]

Entretanto, não havia diferenças entre esta promessa de presente, válida como matrimônio, e a convivência como marido e mulher, com ajuntamento carnal entre eles. "Diferencia nin departimiento ninguno non ha para seer el matrimonio valedero, entre aquel que se face por palabras de presente et el otro que es acabado ayuntándose carnalmiente el marido con la muger."[55]

Já estando Portugal 'independente', o Livro das Leis e Posturas, do século XIII e representando o *Ius Proprium*, estabeleceu que "os matrimonjos deuem a sseer liures e os que ssom per prema nom ham bõa çima. Porem estabe-

52 A matéria não é pacífica ou simples de discutir em relação à este período (século XII), em especial relacionado a caracterização como sacramento ou não. Ver mais detalhes em: Reynolds (2016) 361.

53 Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807) tomo 3, 3, partida quarta, livro I, ley I.

54 "[…] Et la que demuestra el tiempo que es por venir se puede facer em cinco maneras: la primera es como si dixiese el home á la muger: yo prometeo que te rescebiré por mi muger; et ella dixiere: yo te rescebiré por mi marido: la segunda es quando dice: fágote pleyto que case contigo, et la muger dice á él eso mesmo: la tercera es quando juran el uno al otro que casarán en uno, como si dixiese: yo juro sobre estos santos evangelios, ó sobre esta cruz o sobre otra cosa que casaré contigo: la quarta es sil da alguna cosa deciendo asi: yo te do estas arras et prometo que casaré contigo: la quinta es quandol mete algunt aniello en el dedo deciendo asi: yo te do este aniello en señal que casaré contigo. Et la segunda de las dos maneras que disse en el comienzo desta ley que es por palabras que demuestran el tiempo que es presente, se face desta guisa, como quando disse el home: yo te rescibo por mi muger, et ella dice: yo te rescibo por mi marido ó otras palabras semejantes destas, asi como si dixiese: yo consiento en tí como en mi muger, ó prometo que de aqui adelante te habré por mi muger et le guardaré lealtad; et respondiese ella en esa mesma manera: et esta manera atal más es de casamiento que de desposajas, como quier que los homes usan á llamarla desposorio." Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807) tomo 3, 3–4, partida quarta, livro I, ley II.

55 Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807) tomo 3, 4, partida quarta, livro I, ley IV, 4.

leçemos que nem nos nossos suçessores nom costrengan nenhũu pera fazer matrimonjo."[56] Os casamentos podiam ser feitos por todos aqueles que pudessem casar sem pecado, mas que "todo cassamento que posa seer prouado quer seia a furto quer conhoçudamente uallra se os que assy cassarem forem didade compryda como he de costume."[57]

As definições dos tipos de casamentos na Idade Média portuguesa foi bastante discutida pela doutrina.[58] O rei D. Dinis, em lei de 15 de maio de 1311, defendeu que o costume consagrava a doutrina de que vivendo homem e mulher por sete anos contínuos, coabitando na mesma casa como cônjuges nessa reputação, o casamento era válido, mesmo não tendo acon-

56 Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 17.

57 Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 114.

58 Doutrinadores famosos portugueses definiram, no século XX, o casamento a furto como sendo aquele não solene e realizado fora da Igreja, mas na presença de testemunhas. Alexandre Herculano defendeu a existência de três tipos de casamentos: o de bênção, de pública fama e o casamento a furto ou de juras. Os três diferenciavam-se pela solenidade com que eram celebrados: o primeiro era o verdadeiro casamento religioso e solene, depois valorizado pelo Concílio de Trento, com a intervenção do sacerdote. Estava impregnado de todas as formalidades, enquanto as duas outras modalidades eram as clandestinas e se faziam provar de outras formas. No casamento de juras o mútuo consentimento era firmado com um juramento perante qualquer ministro de culto. Cabral de Moncada, discordando de Herculano, defendeu um único conceito jurídico-social de matrimônio durante a Idade Média, que ele confirmou ser uma época de "diversidade e instabilidade nas formas de vida do direito: a época mais que todas caracterizada pelo particularismo jurídico e por uma maior vacilação no conceito de muitas instituições sociais." Ele indicava um diferente ritmo de vida na Idade Média – uma maior flexibilização da lógica das ideias, com mais idealização, improvisação e espontaneidade. Passando e reforçando as influências da herança romana do *maritalis affectio*, pela qual bastavam o mútuo consentimento dos nubentes e a ausência de impedimentos, acrescida a sacramentalização da Igreja, o matrimônio passou longe do poder do Estado para ser doutrinado, pelo que o mesmo remetia à Igreja sua proteção e consequências. Matrimônio era um ato privado, livre, entre duas pessoas. Sua ideia da unicidade do regime jurídico referente às três formas identificadas por Herculano é respaldada pela unidade de garantias, direitos e deveres que corrobora a ideia da família em todos os tipos de casamentos. Cabral defendia, entretanto, dois modos de celebração do matrimônio: o casamento de bênção (*ad benedictionem*), solene e com favor da Igreja; e o casamento a furto ou de juras, não solene e fora da Igreja, embora na presença de testemunhas. Quanto aos meios de prova do casamento, havia o casamento solene, celebrado pelo sacerdote; a furto, provado por testemunhas; e o casamento de pública fama, ou de maridos conhoçudos, provado pela posse de estado. Portanto, aqui a divisão tripartide apareceria apenas quanto aos meios de prova. Paulo Merêa descreveu que os casamentos de pública fama e a furto eram celebrados sem formalidades, geralmente nas casas dos pais dos noivos ou em qualquer outro lugar. Nada

tecido em face da Igreja.[59] Até então, mantinha-se a natureza de contrato, de consórcio e costume romano, com penas espirituais contra os casamentos clandestinos, mas não os tornando nulos.

É no mesmo reinado que a vontade dos pais aparece mencionada em nova lei, acarretando consequências para as filhas menores de 25 anos que casassem sem autotização. Por conselho das cortes de 24 de março de 1333, o mesmo rei "stabeleçeu e pos ley pera sempre que se filha se casar ou sair sen mandado de seu padre ou de sa madre ante que aia. xxv. anos que seia eixherdada dos seus bees enpero que o padre ou a madre queira herdar non posa."[60]

Embora o casamento não fosse anulado, havia consequências na determinação patrimonial das heranças e punições com a perda dos bens respectivos. Nas Ordenações Afonsinas a vontade dos noivos foi colocada no título acerca da relação entre o consentimento dos nubentes e as autorizações paternas, o que implicava a discussão acerca da ambiguidade entre a natureza baseada no consentimento ou no contrato. A lei estava preocupada com as mulheres virgens ou viúvas que estavam sob autoridade dos pais, mães ou avós que se casavam sem autorização paterna. Do casamento, decorriam vários prejuízos às mulheres, como ficarem difamadas e sem poder provar o casamento, com filhos lidemos, chegando até a ocorrer mortes entre parentes e os noivos.[61]

impedia que os nubentes fossem depois em busca da bênção da Igreja. Os efeitos dos três tipos de casamento eram indiferentes, a distinção encontrava-se na forma de celebração dos mesmos e a consequente forma de prová-los. O casamento a furto era semelhante ao *raptus romano*, que era simulado em todos os casamentos romanos feitos pela *confarreatio*. Persistiu, mesmo no período medieval em Portugal, nos séculos XIII e XIV, como um ideal de cavalheiro, que era fazer do casamento uma iniciativa desse e não da família da mulher. Sobre o casamento de juras no direito matrimonial pré-tridentino, nem a bênção nem outras solenidades eram exigidas para que o matrimônio fosse considerado válido, sendo necessário apenas o mútuo consenso dos noivos e duas testemunhas. Merêa (1952); Moncada (1948) e Herculano (1866).

59 "Como se prova o casamento per fama. Costume he desy he dereito que se huum homem viuy com hũa molher E manteem casa ambos desuum per sete anos continoadamente chamando-se anbos marido E molher se fazem anbos conpras ou vendas ou enprazamentos./ E se poserem em elles nos stormentos ou cartas que fezerem marido E molher E emna auizijindade os ouuerem por marido E molher nom podem nenhum delles negar o casamento E aue-llos-am por marido E molher ajnda que nom sejom casados em façe da egreja." Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 216.

60 Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 165.

61 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. V, tít. XIII, 46.

Por outro lado, havia proteção da vontade dos nubentes nestas Ordenações, revelando mais uma vez as influências da natureza contratual do casamento: "Porque os matrimónios devem ser livres, e os que sem ser prema nom ham boa cima, porem estabelecemos que nós, nem nossos socessores nom constranguam nenhum pera fazer matrimónio."[62]

Como solução, o rei Afonso IV ordenou que os casamentos acontecessem com o consentimento daqueles com que as mulheres estivessem sob seu poder. Caso contrário, os noivos perderiam seus bens para aqueles que deveriam ter dado o consentimento e, se estes não quisessem, que fossem dados ao rei. Para além da perda dos bens, perder-se-ia a honra, pois se não houvesse bens eles deveriam ser difamados para sempre.

E, finalmente, com uma lei do rei Manuel I, de 14 de julho de 1499, o casamento chamado de clandestino foi definido como aquele que não fosse feito

> [...] publicamente, e em face de Igreja, precedendo os pregoens, que em Direito se chamão bainos, que se devem fazer segundo disposição de Direito Canonico nas Igrejas d'onde são fregueses aquelles, que querem casar; ou com authoridade do Prelado, que para isso tenha poder [...].[63]

Caso ocorressem, esses matrimônios deveriam ser punidos com confisco e degredo, exceto nos casos que tivessem permissão dos pais e mães dos contraentes, incorrendo somente as penas canônicas. A lei que complementa as Ordenações da época argumentava que as penas de Direito Canônico não eram temidas. E, sendo a intenção real não produzir súditos que desobedecessem a Igreja, concebia-se que a pena temporal deveria afastar estes do pecado, quando "o temor de Deus nom rrefrea de malfazer." Neste caso, mantinha-se o casamento clandestino no caso de haver autorização paterna,

62 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. IV, tít. X, 71–72.

63 "[...] determina, que pessoa alguma de qualquer estado e condição que seja não case com senão publicamente, e em face da Igreja, precedendo os pregoens, que em Direito se chamão bainos, que se devem fazer segundo disposição de Direito Canonico nas Igrejas d`onde são fregueses aquelles, que querem casar; ou com authoridade do Prelado, que para isso tenha poder. E que todo o que em outra maneira casar escondidamente, por esse mesmo feito, tanto o noivo como a noiva perdessem todos os seus bens, ametade para a Camara Real, e a outra para Captivos. [...] Que porém não he sua tenção, que incorrão nas ditas penas aquelles, que taes casamentos fizerem por prazer e consentimento dos Pays e Mays delles noivos, se os tiverem; porque nesse caso haveram somente lugar as penas do Direito Canonico." Figueiredo (1790), tomo I, 150.

punindo aqueles realizados sem esta, com penas mais fortes em relação às penas canônicas.

Com as Ordenações Manuelinas, o casamento chamado até aqui de clandestino continuou a ser previsto, embora já tenhamos citado a proibição feita na lei de 14 de julho de 1499. O título XLVII do livro II previa que as mulheres eram meeiras dos seus maridos em seus bens e fazendas, quando o casamento tivesse ocorrido tanto à porta da Igreja ou por licença do prelado fora dela, como nos casos em que o casal vivesse em voz de fama de marido e mulher. Enfatizava, ainda, que continuavam meeiras mesmo que provassem que foram recebidos clandestinamente.[64] Ao contrário da lei anterior de D. Manuel, a prova do casamento de pública fama não estava limitada ao número específico de anos, mas à

> [...] proua de serem meeiros, que o nom possam prouar, quando esteuerem por tanto tempo em casa theuda e mantheuda, em pubrica voz e fama de marido e molher, que segundo Dereito abasta pera presumir matrimonio pera sucessam, e pera seer meeira, posto que se nom prouem as palavras de presente, segundo for achado por Dereito que abasta.[65]

Em 1538, voltando para o plano do Direito Eclesiástico, foram publicadas as Constituições Sinodais de Braga, escritas pelo cardeal-infante D. Henrique, com um dos títulos dedicados ao sacramento do matrimônio. A Constituição I dissertava "Que todos aquelles que quiserem casar primeiro que sejam recebidos sejam apregoados na Igreja. E dos que fazem prometimentos e dos que casam per palavras de presente e de que idade ham de ser."[66] O texto diz que, considerando que muitos se casavam escondidamente sem realizar os banhos – a preparação e os rituais que antecediam o casamento –, causando muitos

64 "E por quanto segundo fórma de Nossas Ordenações, quando algumas molheres sam casadas com alguns homens por palavras de presente, e ouveram com eles copula carnal, sam meeiras em seus bens e fazenda, Declaramos que esto aja lugar, quando o casamento foi aa porta da Igreja, ou por licença do Prelado fóra da Igreja, e bem assi quando ambos estavam em voz e fama de marido e molher, posto que o casamento nom fosse aa porta da Igreja, ou por licença do Prelado; porque posto que elles queiram provar, e provem que sam recebidos por palavras de presente, e que ouveram copula, se nom provarem que foram recebidos aa porta da Igreja, ou po licença do Prelado como dito he, ou nom provando como estam em pubrica voz, e fama de marido e molher, e em casa theuda e mantheuda, ou em casa de seu pay, ou em outra casa onde estever, nom seram meeiras; [...]." Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. II, tít. XLVII, § 1, 237–238.

65 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. II, tít. XLVII, § 2, 238.

66 Constituições do Arcebispado de Braga (1538), títlo VIII, fl. XXv.

males e escândalos, fazia-se necessário a partir de então que todos que quisessem casar que fizessem logo a saber aos priores abades, para que denunciassem por três domingos nas missas, dizendo assim: "João e joaã querem casar: se algum souber que antre elles ha impedimento algum perque nam deua ho matrimonio fazerse: diga ho logo sob pena de excomunhã ou lhes mande que durando ho tempo das ditas denunciações ho venham dizer [...]."[67]

Nos parágrafos seguintes, o texto previa, ainda, que aqueles que só prometiam e consumavam o casamento com a 'cópula' "ficam verdadeiramente casados: assi como se casassem por palauras de presente [...]."[68]

É diante desta profícua discussão e mudanças no texto das leis sobre consumação, consentimento e autorizações de terceiros, que a Igreja veio a dicutir o matrimônio no Concílio de Trento, especialmente as solenidades e clandestinidade do casamento. Entre 1545 e 1563, debateu-se se convinha ou não anular os casamentos clandestinos; se o matrimônio cristão devia se reputar sempre sacramento ou era apenas aquele segundo os ritos da Igreja. A questão era de grande importância, devido à nova doutrina sobre os casamentos apregoada pelo luteranismo e por Erasmus de Roterdã, que negava que o casamento fosse indissolúvel, questionava o celibato e duvidava da superioridade da virgindade sobre o estado de casado.

Portugal participou ativamente do Concílio, enviando representantes e pondo em prática as disposições do encontro anti-reforma.[69] No fim do Concílio, o Papa enviou para o rei D. Sebastião um exemplar autêntico dos decretos do Concílio, através do breve *Sancti Tridentini Concilii*, de 3 de junho de 1564.[70] Assim que recebeu, o cardeal regente mandou traduzir e tornar seu conteúdo público,[71] além de expedir alvará, em 12 de setembro de 1564, para que suas determinações fossem cumpridas.[72]

67 Constituições do Arcebispado de Braga (1538), títlo VIII, fl. XXv.

68 Constituições do Arcebispado de Braga (1538), títlo VIII, fl. XXIr.

69 Os seus representantes no Concílio foram: Frei Baltazar Limpo, da ordem do Carmo, bispo do Porto; padre Frei Jorge de Santiago, da ordem dos Pregadores; padre Frei Jerônimo d'Azambuja, também da ordem dos Pregadores; padre Frei Gaspar dos Reis, da ordem dos Pregadores, entre outros prelados que enviaram seus mandados (no pontificado do papa Paulo III). Castro (1944).

70 Caetano (1965).

71 Decretos e Determinações do sagrado Concílio tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação, E se hão de publicar nas Parochias (1564).

72 "[...] E porque eu desejo muito, que o dito Concilio se dê muito inteiramente à sua devida execução, e que por parte de minhas Justiças, assi da minha Casa da Supplicação

O Concílio repreendeu os que dissessem que o matrimônio não era um dos sete sacramentos da lei evangélica e instituído por Cristo, mas sim que era inventado na Igreja pelos homens e que não conferia a graça divina. O novo rito do casamento passou a necessitar de três denúncias, feitas pelos párocos dos contraentes, em três dias santos consecutivos, e depois se procederia a celebração do casamento em face da Igreja, caso não houvesse impedimentos.[73] O padre tinha que interrogar os nubentes e ouvir o mútuo consentimento, quando diria: uno-vos em matrimônio no nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo. Tal disposição deveria vigorar 30 dias depois da publicação em cada paróquia.[74]

O Concílio de Trento, portanto, queria acabar com a clandestinidade e anular os contratos sem sacramento.[75] Durante o papado de Pio IV, foi descrita a Doutrina do Sacramento do Matrimônio, com explícitas situações em que os cristãos deveriam ser excomungados por não respeitar os cânones.[76]

e do Civel, como em todas as mais Correições e Provedorias de meus Reinos, se dê todo o favor e ajuda á boa guarda e cumprimento dos Decretos do dito Concilio [...]." Transcrito em: Código Philippino ([1603] 1870), liv. II, aditamentos ao livro II, 504.

73 O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 231.

74 "[...] o Paroco perguntando a hum, e outro esposo, e percebendo o seu mutuo consentimento, ou diga: Eu vos junto em Matrimonio em nome do Padre, Filho, e Espirito Santo ou usará de outras palavras conforme o uso recebido em cada Provincia." O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 231 e 233.

75 Na Sessão XXIV do Concílio tridentino foram estabelecidas as formas de contrair matrimônio solene: quanto às denunciações, ao poder do bispo em dispensá-las e criou a obrigatoriedade da presença do pároco, além de duas ou três testemunhas. "Sessão XXIV: Oitava em tempo de Pio IV. Pont. Max. celebrada a 11 de Novembro de 1563. Doutrina do Sacramento do Matrimonio." O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 217.

76 Estas eram as situações: dizer que o matrimônio não era verdadeiro; que era lícito ter várias mulheres; que a Igreja não podia estabelecer impedimentos dirimentes; que o matrimônio podia ser dissolvido por heresia, incômoda coabitação, ou ausência de um dos esposos; que o matrimônio não consumado não era dirimido pela solene profissão dos esposos; que a Igreja errava quando ensinava que o casamento não podia ser dissolvido pelo adultério e que por muitas causas se podia fazer separação dos esposos; que os clérigos podiam se casar; que o estado conjugal devia ser anterior ao estado de virgindade, ou celibato e que não era melhor permanecer no estado virginal ou de celibato do que contrair matrimônio; a proibição da solenidade dos desposórios era tirânica por parte da Igreja, ou condenava as bênçãos da Igreja; que as causas matrimoniais não pertenciam aos juízes eclesiásticos. O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 221. Cânones do Sacramento do Matrimonio.

O decreto da Reforma do Matrimônio renovou a aposta do fim da clandestinidade, dizendo ser nulo o casamento sem a presença do pároco e de duas ou três testemunhas. Aqueles que não seguissem esse rito eram declarados inábeis para contrair matrimônio, sendo os atos seguintes írritos e nulos. O enlace era escrito em um livro, com os nomes dos esposos e das testemunhas, dia e lugar da cerimônia, que ficava sob posse e cuidado do mesmo pároco.[77]

Quanto às afinidades, ficaram limitadas ao segundo grau, com respeito ao cometimento de ato sexual prévio ao casamento. O Concílio ainda determinou que "[…] affinidade contrahida pela fornição, e dirime o Matrimonio feito depois; o restringe áquelles somente, que se juntão em primeiro, e segundo gráo […]."[78] Ninguém deveria contrair matrimônio nos graus proibidos, havendo a possibilidade de dispensas. Se alguém tentasse casar, sabendo da proibição dos graus de parentesco, que fosse separado e ficasse sem esperança de conseguir dispensa, e ainda pior se consumasse. Se fizesse por ignorância, mas desprezasse as solenidades, ficaria submetido às mesmas penas.[79]

Depois do Concílio, a mesma disposição das Ordenações Manuelinas, que vimos aqui, continuaram em vigor e foram confirmadas em uma reedição de 1565. Entretanto, as disposições de Trento estavam em vigor desde 1564, pelo alvará de 12 de setembro, que publicou e recomendou a observância do Sagrado Concílio tridentino em todos os domínios da monarquia portuguesa.

As confusões hermenêuticas persistiram acerca da abrangência de cada jurisdição e as novas diretrizes tridentinas. Por isso, a Igreja utilizou da ajuda do braço secular, o que não envolvia a anulação das leis civis diante do Direito Canônico. Por isso, na provisão de 2 de março de 1568,[80] o rei fazia referência às dúvidas surgidas acerca do cumprimento de alguns decretos do Concílio tridentino e reforçava o seu desejo de vê-los executados em Portugal, "[…] de modo que nosso Senhor seja servido, & a jurdição ecclesiastica seja guardada e fauorecida […]",[81] oferecendo, portanto, a ajuda secular.

77 O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 235.
78 O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 243 e 245, cap. IV.
79 O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781), cap. V.
80 Leao (1569) 81, parte II, título II, lei XIII.
81 Leao (1569) 81v.

Inclusive, nesta provisão são declarados os crimes *mixti fori*, reforçando o alvará de 12 de setembro de 1564: adultério, barregania, concubinato, alcovitaria e daqueles que consentissem que as mulheres fizessem mal uso de seus corpos, incesto, feitiçaria, benzedura, sacrilégio, blasfêmia, perjúrio, onzenaria e simonia.

A discussão do assunto se tornou mais complexa quando, no começo do século XVII, as Ordenações Filipinas mantiveram as disposições das Manuelinas acerca do reconhecimento do casamento. No livro IV, título XLVI, parágrafo 1°, é dito expressamente: "E quando o marido e mulher forem casados, por palavras de presente á porta da Igreja, ou por licença do Prelado fóra della, havendo cópula carnal, serão meeiros em seus bens e fazenda. [...]"[82]

Da mesma forma eram reconhecidos como meeiros aqueles que mantinham em casa teúda e manteúda, ou em casa de seu pai, "[...] em publica voz e fama de marido e mulher por tanto tempo, que, segundo Direito, baste que para presumir Matrimonio antre elles, posto se se não provem as palavras de presente."[83]

Tal dispositivo se contrapunha à interpretação da aplicação das diretrizes tridentinas em Portugal, uma vez que no foro eclesiástico a tendência era contrariar o casamento de fato, quando, ao mesmo tempo, as Ordenações tornavam público também o seu reconhecimento.

Na falta de estudos sobre a aplicação prática dessa discussão, encontramos um assento da Casa da Suplicação, de 1 de julho de 1631, que parece sugerir que os casamentos clandestinos continuavam a existir mesmo depois do esforço da aplicação de Trento.[84] Nele, o Tribunal dispôs sobre uma "pena imposta pela Ordenação aos que casão com mulheres menores de vinte e cinco anos sem autoridade de seos Pais, ou Tutores, tem lugar, ou os casamentos sejão clandestinos, ou feitos com licença do Ordinario." Ou seja, o livro V, título XXII, procedia, não só nos que casavam clandestinamente, mas ainda com licença do Ordinário. O assento punia o matrimônio de menores de 25 anos sem autorização, mas não invalidava a relação matrimonial.

Os casamentos clandestinos continuaram tão recorrentes na prática, que, nas Cortes de 1641, os procuradores do povo reclamavam que as disposições

82 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLVI, § 1, 832–833.
83 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLVI, § 2, 834.
84 Collecção Chronologica dos Assentos das Casas da Supplicação e do Civel – I (1791) 61.

do Concílio não eram suficientes para impedir a clandestinidade, posto que na prática continuava-se o hábito de castigar, sem contudo anular o casamento assim realizado. D. João IV publicou carta de lei em 13 novembro de 1651, com providências contra os matrimônios clandestinos, em que declarava que todos que contraíssem matrimônio que fossem declarados clandestinos pela Igreja, e até mesmo aquelas pessoas que interferissem no processo como testemunhas, deveriam perder todos os seus bens e ser desterrados, além de deserdados pelos pais.[85]

No período pombalino, marcado pelo absolutismo português, grandes mudanças decorreram para todo o Império e o Direito, baseadas na construção de uma legislação de Direito Pátrio, feita pela coroa, e uma reforma da cultura legal através da reforma universitária. Esta reforma também estabeleceu que o Direto Romano e o Direito Canônico só seriam aplicados nos casos de leis que já os tinham incorporados (como as Ordenações) ou como consulta enquanto fonte subsidiária em contextos restritos.[86]

Nesta conjuntura, a Lei da Boa Razão – de 18 de agosto de 1769 – passou a prever que as leis extravagantes, determinações judiciais e dos ministros e os costumes portugueses teriam o mesmo significado que as Ordenações Filipinas. A boa razão seria aplicada quando estas fontes fossem exauridas. Matérias relacionadas a pecados foram separadas de crimes e o Direto Pátrio passou a sobressair em detrimento do Romano.

Pascoal de Mello e Freire foi um dos grande responsáveis intelectuais pelo desenvolvimento do Direito Pátrio do período pombalino. Jurisconsulto dos reis D. José e D. Maria I, desempenhou importantes papéis nestes reinados, e ainda no de D. João VI, quando no contexto da reforma de Pombal, tratou o casamento como assunto de Direito Pátrio derivado tanto da legislação da coroa como dos costumes portugueses.

85 "[...] qualquer qualidade e condição que seja, que, da publicação desta em diante contrahir matrimonio, que a Igreja declarar por clandestino, pelo mesmo caso, elles e os que nelle concorrerem e intervierem, e os que no tal matrimonio forem testemunhas, incorrerão no perdimento de todos os seus bens, que serão aplicados a meu Fisco Real e serão desterrados para uma Conquista destes Reinos, nos quaes não entrarão com pena de morte; e não havendo herdado a herança de seus pais, ao tempo que o matrimonio clandestino for contrahido, o pai e mãe o possam desherdar; e qualquer do povo possa accosar este crime, depois de declarado o tal matrimonio por clandestino no Juizo Ecclesiastico." Silva (1856c) 88.

86 Lewin (2003) 120–121.

O Marquês de Pombal inaugurou uma nova visão da intervenção política, a partir do momento em que atuava sobre a família e a sucessão, trazendo novas leis sobre os esponsais, promovendo uma política de Estado que encorajasse a circulação de bens. Na segunda metade do século XVIII, ocorreram mudanças contrárias às reformas tridentinas: houve uma tendência a uma maior participação dos pais, principalmente na questão do consentimento dos filhos menores.[87]

Com o alvará de 4 de fevereiro de 1765,[88] o Estado passou a assumir as matérias ligadas ao casamento de forma mais centralizadora. Nele, por exemplo, a viúva de *filhos familias*, falecidos em vida de seus pais antes de sucederem em suas casas, não podiam sair de suas casas sem providência para seu sustento.

A lei de 19 de junho de 1775 foi motivada pela excesso de escândalos de homens que se abandonavam a uma 'vida depravada' e que cheios de 'malícias e libertinagem' dedicavam-se a corromper o espírito das *filhas familias* sucessoras e bem dotadas, com promessas de casamento, muitas vezes abusando da amizade e do parentesco. Neste período, as promessas de casamento eram, segundo a lei, uma arma forte para vencer 'hum sexo frágil.'[89] O rei ordenava que a todos que se provassem que aliciaram, solicitaram e corromperam as *filhas familias* que vivessem como honestas na casa de seus pais, tutores ou familiares, somente para fins libidinosos ou para conseguirem um casamento que não conseguiriam de outra forma, fossem condenados no crime de rapto por sedução.[90] A pena condenatória era de 10 anos de degredo para as galés e, se fossem nobres, mais 10 anos para Angola. A lei relatava, também, casos inversos, em que pais de famílias solicitavam a filhos alheios que viessem às suas casas para terem comunicação com suas filhas, exigindo, depois, a obrigação de desposá-las. A estes pais também estava prevista a mesma pena.

Aqui se retoma a discussão do consentimento nos esponsais dos filhos. Se casassem sem consentimento paterno, eles deveriam ficar desnaturalizados. A matéria continuou a ser discutida e ordenada pela lei de 29 de novembro de 1775,[91] que atentava para a observância da anterior, e oferecia outros meca-

87 Brigas (2012) 73.
88 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1034.
89 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1050.
90 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1050–1051.
91 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1051.

nismos para que as filhas pudessem recorrer junto ao Desembargo do Paço, no instante em que os pais negassem autorização de casamento, sendo despóticos, permitindo, assim, conter-se o poder paterno nos seus justos e racionais limites.[92] A justificativa real era de que, como o rei era o pai comum dos seus vassalos, deveria moderar abusos e tiranias do poder particular, interferindo na esfera privada e nas razões, quando os pais negassem a licença para o casamento dos filhos.[93]

A nobreza, que não fosse a nobreza dos que administravam os bens da coroa, e o moço fidalgo ou acima deveriam recorrer à Mesa do Desembargo do Paço nestas situações. Já o restante das pessoas deveriam recorrer aos corregedores do cível.[94] Portanto, a lei regulava, especificamente, os casamentos da nobreza, condicionando-os à prévia intervenção do rei no consentimento do matrimônio.

Durante o reinado da rainha D. Maria, permaneceu a tendência do poder real de legislar sobre matérias de casamento. Em 6 de outubro de 1784, outra lei foi publicada acerca dos esponsais. Na motivação, a rainha D. Maria advertia para os prejuízos dos bons costumes e o insucesso do matrimônio

92 "[…] Erigindo no seu particular, e domestico poder hum dispotismo, para impedirem os mesmos Matrimonios, em notorio prejuizo das Familias, e da Povoação, de que depende a principal força dos Estados: Que competindo-me como Pai Commum dos Meus Vassallos não só o moderar os abusos, e tyrannias do poder particular; mas tambem o privativo conhecimento das Causas, e razões, porque os Pais negão a sua licença para os Matrimonios dos Fillhos […]. Se fazia indispensavel huma Providencia Geral; que cohibindo tão perniciosos abusos; e fazendo conter o Poder Paterno nos seus justos, e racionaveis limites; desembarace os Matrimonios, em público, e particular Beneficio. […] Ordeno: Que em tudo o que respeita aos Matrimonios da Nobreza, que administra bens da Corôa, ou tiver o Foro de Moço Fidalgo, e d'ahi para cima, se ponhão na mais indefectivel observancia as sobreditas Leis de vinte e tres de Novembro de mil seiscentos e dezaseis, e de vinte e nove de Janeiro de mil setencentos trinta e nove […]." Silva (1828a) 64.

93 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1052.

94 A Mesa do Desembargo realizava os julgamentos em último recurso e resolvia os conflitos entre tribunais em Lisboa. Era composta pelo governador, chanceler e pelo desembargador de agravos mais antigo. Este Tribunal foi criado no século XVI pelo rei D. João II e era o mais alto tribunal na hierarquia judicial existente. Embora criado como tribunal, funcionava também como assessoria do rei para todos os assuntos de justiça e administração legal. Seu regimento original é de 1521, mas o rei D. Felipe I (de Portugal) fez um novo texto, que foi incorporado às Ordenações Filipinas. Era um tribunal da graça, atuando em todos os pedidos de graça ao monarca, cartas de privilégios e liberdade, cartas de legitimação, confirmações de perfilhamento e doações, cartas de emancipação e perdão. Era, praticamente, uma corte de apelação para a graça e mercê real. Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. III.

em Portugal, trazidos pela não observância dos ditames do Concílio e da lei de 13 de novembro de 1651. Dizia a rainha:

> […] Que sendo-me presentes os muitos, e gravissimos abusos, que se praticão na celebração do contracto esponsalicio, por não haver Leis, que regulem a forma delle, e servir tão somente de norma a livre vontade dos contrahentes, os quaes muitas vezes se obrigão a casar por promessa, pactos, e convenções clandestinas, feitas, sem conselho e consentimento dos pais […] por mêro impulso de suas proprias, e desordenadas paixões, ou por solicitações de pessoas interessadas em semelhantes acções; vendo-se por isso nascer a obrigação esponsalicia no seio do vicio, da precipitação, e do engano, e ser o fecundo principio de innumeraveis desordens, dissensões, e escandalos, que perturbão a paz interior das familias, arruinão as casas, pervertem os costumes, e impedem o feliz exito dos matrimonios, com grave, e consideravel prejuizo do bem publico, e particular dos meus Reinos, e senhorios […].[95]

Como consequência, a rainha determinou a exigência de escritura pública, lavrada por tabelião e assinada pelos contraentes e seus pais. A necessidade da autorização paterna foi ficando cada vez mais importante desde o período pombalino: até aos 25 anos permanecia a necessidade de autorização dos pais. Ninguém no reino devia contrair esponsais sem escritura pública, sob pena de não produzirem efeitos.[96]

Na doutrina, Bartolomeu Coelho Neves Rebello escreveu em 1773 o *Discurso sobre a inutilidade dos esponsais dos filhos celebrados sem consentimento dos Pais*, em defesa da autorização paterna na realização dos esponsais, nesse contexto de mudanças a partir de Pombal.[97]

Como o próprio título resume, Rebello era contra a realização dos esponsais sem autorização paterna. Ele culpava os jesuítas, como Sanches e Molina, de escreverem defendendo que os filhos, mesmo estando sob o pátrio poder, eram independentes da autoridade dos pais, estimulando, assim, a liberdade do sacramento do matrimônio. No entendimento de Rebello, os filhos estariam desobedecendo o divino preceito da obediência paterna. O autor entendia o matrimônio tanto como um contrato e um sacramento. Indissolúvel,

95 Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. III, 1029.

96 "[…] nenhuma pessoa de qualquer qualidade, e condição que seja, possa contrahir Esponsaes sem ser por Escritura pública, lavrada por Tabellião, e assignada pelos contrahentes, e pelos Pais de cada hum delles; e na falta dos Pais, pelos seus respectivos Tutores, ou Curadores, e por duas Testemunhas ao menos; e que não produzão effeito algum quaesquer promessas, pactos, ou convenções Esponsalicias, que não forem contrahidas por esta fórma […]." Silva (1828a) 361.

97 Rebello (1773).

como Trento tinha estabelecido, o casamento seria uma servidão perpétua, imutável até a morte.

No entanto, o pensador não se colocou contra a Igreja e a determinação do Concílio de Trento, de que os casamentos eram válidos mesmo sem autorização paterna. Ele argumentava "Porèm como estes motivos não procedem a respeito dos Esponsaes, que ainda não são Sacramento, mas só hum contrato civil, em que nada se encontra de Sagrado [...]."[98] Os conselhos paternos deveriam regular a escolha do estado matrimonial, enquanto base sólida da política e princípio incontestável de todos os direitos. Segundo ele, os esponsais só podiam ser válidos com o consentimento dos pais, sendo sua falta um dos impedimentos *impedientes*, mas não *dirimentes* do casamento.

A medida importava na proteção da filha honesta, para que não escolhesse um esposo perverso, o qual deveria obrigar os pais a aceitar tal matrimônio em função da inocência da filha, retomando-se, aqui, a concepção da natureza ingênua das mulheres.

Nem mesmo a filha tendo perdido a virgindade durante os esponsais, estes não produziam efeitos, se não fossem confirmados pelos pais. Rebello mostrava que pelo direito natural e das gentes, o consenso paterno era essencial para a validade dos esponsais dos filhos. Isto já no século XVIII.

Mostramos, assim, que o casamento, o consentimento e as autorizações foram discutidas no Concílio, repercutiu em várias legislações e na doutrina, seja sobre a natureza e o reconhecimento do casamento, como nos seus efeitos, já que refletiram até mesmo nas questões patrimoniais do casal. Resta-nos, agora, verificar como estes conceitos tão centrais, o casamento e a clandestinidade, circularam no Império até o outro lado do Atlântico.

2.3 Preparação dos nubentes: como casar na colônia

2.3.1 Os regimes de bens no casamento e a proteção do patrimônio

A divisão do bens no casamento em Portugal também possui suas raízes no *Ius Commune* e no Direito Local. O dote, por exemplo, foi um instituto que existiu ainda nos códigos civis modernos (o português de 1867 e brasileiro de 1916). Muito embora ambos tenham caracterizado o dote pela entrega dos bens pela noiva ou sua família ao noivo, nem sempre o sistema funcionou desta

98 Rebello (1773) 8.

maneira. Na matriz romana, por exemplo, o dote era a contribuição da mulher; a compensação do ônus que assegurava a dignidade do lar doméstico. Era a maneira do pai da noiva compensar a filha pela perda dos direitos na sucessão legítima imposta pela *conventio in manum mariti*. Assim, a mãe conseguia transmitir seus bens aos filhos.[99] Na tradição visigótica, diferentemente, o noivo aprovado pelos parentes é que deveria pagar o *pretium dotis*.

O instituto do dote passou por várias transformações na História do Direito português, tendo repercussões em outros sistemas jurídicos que foram aplicados na Península durante as ocupações romanas e germânicas: o dote na época romana representava a entrada da mulher no matrimônio; nos códigos germanos e durante todo o período alto medieval, designava exclusivamente a entrada masculina, mas no século XIII ele retornou a ser o preço pago por parte da noiva, definindo novamente a contribuição feminina.[100]

Também proveniente do Fuero Juzgo, as arras eram outra maneira de transmitir patrimônio à mulher em razão do casamento. Elas foram previstas em lei desde o reinado de Afonso III: "Todo homem que casar quyser nom casará per arras segundo ho costume da uylla se nom quysser mays cassará a meyadade [...]."[101] Paulo Merêa defendia que as arras vieram do natural desenvolvimento do regime visigótico, pois a mulher sem ser dotada era confundida com uma barregã, por isso chamava-se a mulher casada de arrada, maridada, recabdada (em oposição às barregãs).[102]

Nas Ordenações Afonsinas, as arras aparecem como um dos dois sistemas possíveis de divisão do patrimônio no matrimônio: o casamento podia ser feito por carta de metade ou carta de arras.[103] Pelo primeiro, com a morte do marido a mulher ficava em posse e cabeça do casal e dela recebiam os herdeiros e legatários do marido. A partir da consumação do casamento,[104] posto que Trento ainda não havia decretado seus rituais para o reconheci-

99 Montenegro (1895); Carvalho (1893).

100 Sobre como se deu todas essas passagens e a volta do costume romano, ver García Martín (2004).

101 Herculano (1858) 257. "Reinado de Affonso III (1248–1279). Leis e estabelecimentos sem data conhecida. LXXI Esta ley fala das molheres que casam contra uoontade dos padres ou dos parentes se podem seer eyserdadas."

102 Merêa (1913).

103 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. IV, tít. XII.

104 "[...] tanto que o casamento he consumado [...]." Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. IV, tít. XII, 76.

mento do momento inicial da união, a mulher passava a ser meeira do marido em todos os bens, enquanto que o marido, com a morte da mulher, continuava na posse velha. Nos casamentos feitos por cartas de arras, excetuavam os bens que haviam sido objeto do contrato.

Nas Ordenações Manuelinas também temos disciplinada a legislação acerca dos bens recebidos pela mulher no contrato de casamento. Os bens doados tinham limites, de modo que, neste texto legal, era proibido dar câmara cerrada, mas havia a previsão das arras e quantia certa quando previstas em contrato dotal. As arras não podiam ultrapassar o valor correspondente à terça parte do dote trazido pela mulher.[105]

As Ordenações Filipinas,[106] por sua vez, distinguiam as arras, a câmera cerrada e o dote. Por costume e lei do reino, marido e mulher casavam-se pelo regime de carta de ametade, segundo o qual ambos os cônjuges eram meeiros um do outro caso um deles morresse.[107] "Todos os casamentos feitos em nossos Reinos e senhorios se entendem serem feitos por Carta de ametade […]."[108]

Neste regime geral, o cônjuge sobrevivente era co-proprietário, não herdeiro, da metade dos bens do casal levados para o casamento ou adquiridos

105 "Da doaçam feita polo marido aa molher, ou pola molher ao marido, e arras e camara carrada, e desde que não ultrapasse 1/3 dos bens trazidos pela mulher em seu dote. […] 4. Outro si por quanto Ouuemos por enformaçam, que muitas pessoas de Nossos Reynos, quando casauam por dote e arras, em os contractos de seus casamentos prometiam a suas molheres grandes arras, e aalem dello costumauam prometer e deixar camara çarrada, do que se seguiam muitas demandas, e prejuizo a seus fihos, e querendo Nós a esto prouer, Mandamos, que daqui em diante ninhũa pessoa, de qualquer estado e condiçam que seja, nom possa prometer nem doar a sua molher camara çarrada, e prometendo-lha ou dando-lha, tal promessa ou doaçam de camara çarrada será ninhũa e de ninhuũ valor, mas poderá cada huũ em o contracto dotal prometer e dar a sua molher por arras a contia ou quantidade certa, que quiser, ou certos bens, assi como de raiz, ou certa cousa de sua fazenda, com tanto que nam passe o tal prometimento ou doaçam darras a terça parte, do que a molher trouxer em seu dote; e se mais for prometido do que montar na terça parte do dote, nom valerá o dito prometimento na dita demasia que mais fôr, que o que montaua na dita terça parte do dote. […] por quanto no que exceder a dita terça Queremos, que tal promessa e obriguaçam darras nom seja valiosa, nem aja efecto alguũ, porque Nossa tençam he, que os ditos filhos nom sejam defraudados por tal obriguaçam darras em maneira algũa de suas legitimas." Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. IV, tít. IX, § 4, 31–32.

106 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLVII, 835.

107 As Ordenações Manuelinas diziam: "Todos os casamentos que forem feitos em Nossos Reynos, e Senhorios, se entendem seer feitos por carta de metade, saluo quando antre as partes outra cousa for acordado e contractado, porque entonce se guardará o que antre elles for concertado." Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. IV, tít. VII, 23.

108 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLVI.

por qualquer título depois da comunhão. Para além disso, continuava a pessoa do falecido, tendo a posse dos bens até que ocorresse a partilha com os herdeiros.

Sem ser pelo 'costume e lei do reino', o casal podia optar pelo contrato dotal, o qual garantia que o dote fosse mantido separado do conjunto de bens do casal e deveria ser devolvido intacto à viúva, após a morte do marido. No regime dotal, os bens trazidos pela esposa não podiam ser tomados pelos credores do marido. Se a esposa morresse antes do marido, os bens eram transmitidos aos herdeiros. Se o marido morresse antes, ela recebia o dote, mais as arras, caso houvesse.[109]

Nos dois casos, cabia ao marido a administração dos bens. A mulher não podia contratar sem o marido[110] e o marido não podia vender nem alhear bens imóveis sem outorga expressa da mulher.[111] Exceção havia quando a mulher fosse condenada à morte por adultério, quando o marido podia 'acusar' todos os seus bens, tanto os dotais quanto os outros.[112] Entretanto, no regime de carta de ametade ele podia dispor livremente dos bens móveis, mas precisava do concurso expresso da mulher para dispor dos bens imóveis.

109 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLVII, 835–836: "Quando alguns casam, não pelo costume e Lei do Reino, porque o marido e mulher são meeiros; mas per contracto de dote e arras, mandámos, que pessoa alguma, de qualquer stato e condição que seja, não possa prometter, nem doar á sua mulher, camera cerrada, e promettendo-lh'á, tal promessa, ou doação não valha. Mas poderá cada hum em o contracto dotal prometter e dar á sua mulher a quantia ou quantidade certa, que quizer, ou certos bens, assi como de raiz, ou certa cousa de sua fazenda, comtanto que não passe o tal promettimento, ou doação de arras da terça parte do que a mulher trouxer em seu dote. E se mais fôr promettido do que montar na terça parte do dote, não valerá o tal promettimento na demazia que mais for."

110 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLVIII e LX.

111 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLVIII, 837: "Mandamos, que o marido não possa vender, nem alhear bens alguns de raiz sem procuração, ou expresso consentimento de sua mulher, nem bens, em que cada hum delles tenha o uso e fructo sómente, quer sejam casados por carta de metade, segundo costume do Reino, quer por dote e arras."

112 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXV, 1176: "Do que dorme com mulher casada. [...] 6. E em todo o caso, onde a mulher fòr condenada á morte por adulterio, haverá o marido que a accusar, todos seus bens, assi dotaes, como quaesquer outros que a esse tempo tiver, ou lhe per Direito pertencerem, não tendo filhos, ou outros descendentes, que houvesse do dito marido, ou doutro, se já dantes outra vez fóra casada, ou havidos de algum outro homem, os quaes per nossas Ordenações, ou per Direito Commum lhe podessem succeder."

Os bens dotais deviam ser constituídos num contrato. Contraído por dote e arras, tacitamente se presumia convencionada a comunicação dos bens, mas aqueles adquiridos pelo marido durante o tempo da união deveriam ser determinados no pacto dotal. Sobre a sucessão, não havendo filhos, dependia do que fosse ajustado, podendo ser estipulado que um cônjuge sucederia ao outro, ou que o dote reverter-se-ia ao dotador, ou seus herdeiros, ou ainda outra pessoa.

O dote não estava sujeito à fiança estipulada pelo marido, nem ao confisco por crime de Lesa Majestade; se fosse devido e não pago, o marido ficava com os frutos; no caso da mulher cometer adultério, o marido ficava com tudo, assim como quando a mulher não tivesse herdeiros.

O dote podia ser estimado, quando no pacto antenupcial era designado seu valor em dinheiro, ou inestimado, em caso contrário. Ainda podiam ser dote *profecticio* (concedido pelo pai ou ascendente paterno) ou *adventicio* (constituído pela mulher ou terceiro). Quando as partes não decidiam o valor, o juiz estipulava, de acordo com a condição e o número de filhos do dotador, além da condição da dotada e do esposo.[113]

Durante o matrimônio, a mulher não podia exigir do marido a restituição dos bens dotais, exceto se o marido caísse em pobreza, nos casos de separação perpétua ou quando ele cometia crime de lesa majestade. Ele administrava o dote na constância do matrimônio, podendo receber os frutos e promover as ações competentes, sem ser obrigado a prestar contas. Mas não podia, no entanto, alienar ou obrigar, mesmo que tivesse autorização da mulher.

O dote podia ser estipulado verbalmente, muito embora as Ordenações Filipinas mandassem que ele, dentre outros contratos, fosse feito por escritura pública e por tabeliões públicos, perante testemunhas, ou por suas cartas.[114]

Quanto à natureza jurídica, o dote era o adiantamento da legítima das filhas.[115] O título XCVI das Ordenações Filipinas tratava da partilha entre os herdeiros. No título XCVII,[116] das colações, estava disposto que, caso o pai ou a mãe doassem alguma coisa aos filhos, a doação deveria retornar à colação dos

113 Gilissen (2008).

114 Código Philippino ([1603] 1870), liv. III, tít. LIX.

115 "Dowries, given to help support the expenses of marriage, were legally an advance payment of a daughter's eventual inheritance." Socolow (2015) 10.

116 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV.

outros seus irmãos depois da morte daqueles. Entretanto, caso o pai e a mãe fossem casados por dote e arras e dotassem os filhos, ou fizessem outra doação, prevalecia a disposição de Direito Comum: ora dotassem ambos ou a cada um deles. Quando os filhos dotados não quisessem ser herdeiros, e os dotes excedessem suas legítimas e as terças dos doadores, eram obrigados a refazer aos outros filhos suas legítimas por inteiro. Portanto, mesmo que os dotes fossem desiguais, a igualdade era estabelecida no inventário e na partilha. Na prática, significava que, "[…] quando um dos progenitores morria, no inventário havia sempre referência aos dotes concedidos, trazendo-se à colação os bens móveis e de raiz doados por ocasião do casamento."[117]

Uma vez prometido e não efetivamente pago, o marido podia interpor o "Libello na aução de dote do marido",[118] contra aquele que prometeu o dote. Na petição, indicava-se o que havia sido combinado como dote e a data prometida para seu cumprimento. Depois, descreviam-se os detalhes do casamento e como, de fato, havia sido concretizado, para, então pedir "[…] recebimento & e Reo ser condenado que pague ao Autor o dito dote com os fructos & interesse & custas."[119]

No período pombalino também aconteceram mudanças no tratamento do dote. A lei de 17 de agosto de 1761 suprimia a herança feminina e o dote nas famílias nobres ou muito ricas e permanecia somente para filhos fidalgos. O rei argumentava que famílias se arruinavam para dotar suas filhas, razão pela qual determinava que as pessoas de sua casa, com foro de fidalgo ou acima, que tivessem bens partíveis entre filhos e filhas, a partir daquela lei, só fizessem para os fillhos, não podendo adjudicar os bens nem por legítima nem por dote com as fihas.[120] Complementativamente, o alvará de 4 de fevereiro de 1765 limitou o valor dotal às filhas fidalgas: um enxoval de até 4 mil cruzados, sob pena de um contrato nulo.[121]

As viúvas também foram afetadas pela lei. Muito embora fossem filhas de fidalgos, não podiam herdar nem se sustentar quando ficavam viúvas. A lei abolia, ainda, os direitos das mulheres ao dote e à herança, pois os bens transmitiam-se somente pelos homens, e adiava o desmembramento do patrimônio dos genitores ate à morte deles, mostrando uma preocupação com os direitos dos

117 Silva (1986) 102.
118 Caminha (1610) fl. 31v.
119 Caminha (1610) fl. 31v.
120 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1031–1033.
121 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1034–1036.

filhos homens. Tanto a lei como o alvará liberavam os homens nobres para casarem com quem quisessem. Foram, deste modo, precursores de um novo tipo de casamento, em que a mulher dependia inteiramente do sustento do marido, no casamento e na viuvez.[122] O decreto de 17 de julho de 1778, entretanto, declarou a suspensão da execução da lei de 1761.[123]

É claro que aqui, já no século XVIII, a noiva podia dotar a si própria ou ser dotada por seus pais ou parentes. Dotando-se a si mesma podia escolher apenas parte dos seus bens e deixar de fora outros, os bens parafernais, que eram administrados por si ou pelo marido, com sua autorização. Caso o dote fosse dado pelos pais, seria uma doação insinuada da parte das terças dos pais dotadores, e não nas legítimas, concordando com o assento de 21 de julho de 1797.[124] Seguindo estes pactos, explicavam-se os vários bens que a mulher podia ter direito.[125]

2.3.2 Os arranjos matrimoniais na Paraíba colonial[126]

Interessa-nos, com esta base normativa, que inclui a doutrina proveniente do reino, saber como, de fato, os documentos nos permitem perceber como as pessoas casavam no Brasil colonial e na capitania da Paraíba. Desde as primeiras povoações do Brasil, os portugueses relataram dificuldades em arranjar casamentos nos territórios do ultramar. A colônia teve que lidar com a escassez de

122 "Essa nova preocupação com os filhos homens indica que eles, e não as filhas, é que estavam inovando ao não obedecer à vontade de seus genitores quanto ao casamento. É interessante observar que isso acontecia no período em que estava em vigor uma lei portuguesa promulgada em 1761. Essa lei proibia o dote e a herança feminina à nobreza e aos muitos ricos, que eram exatamente os que faziam parte da corte, sendo, pois, seus atos os mais evidentes para o Estado. Assim, é provável que os homens de famílias aristocráticas, que não mais receberiam um dote, nem teriam a expectativa de uma herança de mulheres de seu nível, tenham se sentido livres para casar por amor, e muitos o faziam com mulheres de nível inferior ao seu. Suas famílias, que antes haviam confiado no interesse pessoal do filho em aceitar um casamento arranjado ou, pelo menos, em fazer um casamento não desigual, protestavam agora contra a sedução de seus filhos por famílias menos ricas com filhas casadouras (ergo a preocupação da lei de 1775 a respeito da sedução de filhos de ambos os sexos)." Nazzari (2001a) 213.

123 Nazzari (2001a) 1036.

124 "Assento CCCXIX. Devem ser insinuados os dotes profecticios, e quaesquer doações feitas pelos Pais aos filhos, tanto de bens allodiaes, como de Prazos; estes porém, no excesso das legitimas, ou das quantias da Lei, sendo logo transferidos sem reserve de usufruto." Collecção Chronologica dos Assentos das Casas da Supplicação e do Civel – II (1817) 496.

125 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXXVIII, § 2.

126 Alguns dos documentos desta seção foram discutidos em Coutinho Silva (2020).

mulheres brancas e cristãs para casar, segundo a tradição católica, com os colonos vindos de Portugal. No século XVI, os relatos mostram a falta de 'mulheres brancas' propícias ao casamento desejado pela metrópole.

Manuel da Nóbrega, um dos primeiros jesuítas a viajar para o Brasil para evangelizar os novos candidatos de Deus, chegou até a sugerir o envio de mulheres órfãs e prostitutas para resolver o problema, já que havia muitos homens bons e ricos que poderiam casar com as órfãs e evitar, assim, a propagação de pecados, ao mesmo tempo que aumentaria o número de portugueses colonos no Brasil.[127]

Nóbrega endereçou ao rei D. João III súplicas por mulheres brancas 'de toda qualidade', por causa da falta que faziam na colônia e pela alta estima que se tinha no Brasil por estas mulheres. Nos argumentos do padre, somente elas é que podiam afastar o homem português do pecado nos trópicos, uma vez que evitaria a 'mancebia' generalizada entre os portugueses e as índias da terra, sob o argumento de que não tinham mulheres com quem casar.[128]

Mas se faltavam casamentos mulheres brancas para casar segundo o costume do reino, muitos relacionamentos aconteceram entre os primeiros colonos e as mulheres índias que eles encontraram no Brasil. Pela pobreza em que viviam, restava aos portugueses viver como casados com as índias. "Muitos cristãos, por serem pobres, se casaram com as mulheres negras da terra […]."[129] Sem opções,

127 "[…] Se El-Rei determina povoar mais esta terra, é necessário que venham muitas mulheres órfãs e de toda qualidade até meretrizes, porque há aqui várias qualidades de homens; e os bons e os ricos casarão com as órfãs; e deste modo se evitarão pecados e aumentará a população no serviço de Deus." Carta ao p. Simão Rodrigues, Lisboa, Porto Seguro 6 de janeiro de 1550. Nóbrega (1955) 79–80. E "Nesta terra há hum grande peccado, que hé terem os homens quasi todos suas negras por mancebas, e outras livres que pedem aos negros por molheres, segundo ho custume da terra, que hé terem muitas molheres. […] Todos se me escusão que nom tem molheres com que casem, e conheço eu que casarião se achassem com quem […]. Parece-me cousa muy conveniente mandar S. A. algumas molheres, que lá tem pouco remedio de casamento, a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casaram todas muy bem, com tanto que nom sejão taes que de todo tenhão perdida a vergonha a Deus e ao mundo." Nóbrega (1955) 29–30.

128 "Já escrevi a V. A. ha falta que nesta terra há de molheres com que os homens casem e vivão em serviço de N. Senhor apartados dos peccados em que agora vivem, mande V. A. muitas orfãas e, se não ouver muitas, venhão de mestura dellas, e quaisquer porque são tão desejadas as molheres branquas quá, que quaisquer farão quá muito bem à terra, e ellas se ganharão e os homens de quá apartar-se-ão do pecado." Nóbrega (1955) 114.

129 Nóbrega (1955) 79.

aceitavam viver na 'infâmia', permanecendo juntos por muito tempo, inclusive criando filhos com elas.[130]

Outros jesuítas também reclamavam da falta de mulheres tidas como apropriadas para casar com os 'brancos' que colonizavam o território. O jesuíta Luiz Figueira parecia incomodado com o que designava como pecados, gerados pelos relacionamentos entre portugueses e nativas.[131]

Além das órfãs,[132] também se cogitava uma segunda possibilidade, que era o envio de degredadas para cumprir penas no Brasil.[133] O degredo, enquanto pena, foi regulado pelo decreto de 18 de janeiro de 1677, embora, no início, as pessoas não fossem degredadas para as colônias.[134] O decreto ordenava que nos degredos para o Brasil fosse indicado especificamente a localidade: Bahia, Pernambuco, Paraíba, Maranhão etc.[135] A travessia do Atlântico era considerada uma purificação dos pecados, pelos esforços e sofrimentos sofridos na viagem e pela vivência na colônia, cheia de perigos.[136] O degredo atingia diferentemente mulheres e homens: no século XVI era proibida a condenação específica das mulheres ao degredo na África, mas elas podiam ser enviadas para outros lugares dentro do próprio reino, como o Brasil e as Ilhas de São Tomé e Príncipe.[137]

Uma terceira solução ainda foi cogitada para resolver o problema da falta de mulheres: o envio daquelas consideradas 'erradas', as meretrizes, como constava nas cartas de Manuel da Nóbrega.

A vida íntima dos primeiros colonos era, portanto, assunto de estado. O que consideramos hoje intimidade era política expansionista; a cama na colônia era discutida pelo rei e lideranças religiosas.

130 Sobre a capitania de Pernambuco, diz ter encontrado lá "[...] indias de muyto tempo, de que tinhão filhos, e tinhão por grande infamia casarem com ellas." Nóbrega (1955) 91.

131 Bethell (1991) 120.

132 Órfãs, no Império português, eram aquelas que não tinham pai, pois a morte da mãe não implicava essa condição. Silva (2002) 14. Os órfãos, de um modo geral, tinham um diferente estatuto familiar, tratando de uma especificidade jurídica com juízes próprios para proteger contra terceiros interessados. Brigas (2012) 81. Conste que no casamento desses órfãos era obrigatória a intervenção desses juízes. Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. LXXXVIII, § 19.

133 Silva (2002) 14.

134 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. CXL, CXLI, CXLII e CXLIII; ver Alves (2009).

135 Silva (1857) 25.

136 Souza (1986).

137 Alves (2009) e Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. CXL, § 2.

Também as mulheres tinham seus próprios problemas quando planejavam casar. Muitas vivenciaram, neste período inicial da colonização, a incerteza de como conseguir um dote para poder casar. As 'moças' dos recolhimentos em Portugal, seguiam o que estava previsto no compromisso da Misericórdia de Lisboa e eram dotadas. Viajaram para casar em várias partes do Império, sendo enviadas aos vários extremos do mundo português.[138] O compromisso previa que se deveria, primeiramente, seguir o que havia nos testamentos dos seus genitores ou responsáveis. Caso quisessem ser dotadas pelo rei, deveriam peticionar à Mesa, relatando suas pobrezas, junto com uma certidão do juiz dos órfãos, e informando sobre o que ficou por legítima ou sobre qualquer outra propriedade que possuíssem, acrescida de informações sobre os nomes de seus pais, qualidade, idade, seus desamparos e 'merecimentos'.[139]

Algumas delas eram dotadas com cargos públicos em postos da administração portuguesa para seus futuros maridos.[140] Este foi o caso relatado por Frei Vicente de Salvador em 1551:

> O ano seguinte de mil quinhentos cinquenta e um mandou el-rei outra armada, e por capitão-mor dela Antonio de Oliveira Carvalhal para alcaide-mor de vilha velha, com muitas donzelas da rainha D. Catarina e do Mosteiro das Órfãs, encarregadas ao governador para que as casasse, como o fez, com homens a que deu ofícios da República e algumas dotou da própria fazenda.[141]

Para além do Brasil, as órfãs também podiam ser enviadas para a Índia. Em carta régia de 3 de março de 1603, em resposta à consulta da Mesa da Consciência e Ordens sobre as órfãs que se costumava levar à Índia e outras partes ultramarinas,

138 Na dissertação de mestrado mostramos como elas casaram com pessoas na capitania da Paraíba: "[…] em 28 de janeiro de 1616 o governo da Paraíba foi doado pelo rei espanhol a João de Britto Correa em reconhecimento dos serviços prestados por ele nas partes do Brasil, principalmente na capitania de Itamaracá. O documento de doação faz menção a seu casamento com uma órfã do recolhimento do Castelo da cidade de Lisboa, D. Izabel de Siqueira." Silva (2013) 172.

139 Compromisso da Misericórdia de Lisboa, 19 de maio de 1618. Silva (1855a) 307.

140 "Poucas referências são encontradas sobre o envio de órfãs nos séculos seguintes; continuava-se, porém, a recompensar com bons cargos os homens que não resistissem ao matrimônio, ainda em 1644. No alvará régio de 7 de março daquele ano, oferecia-se o ofício de Provedor das Minas da Capitania de S. Vicente e S. Paulo a quem se casasse com uma das filhas do sargento-mor Francisco Garcez Barreto." Algranti (1992) 72.

141 Salvador ([1627] 2011) 108.

o rei ordenava que se enviassem ao Brasil apenas três delas, devendo o vice-rei dar-lhes embarcação e o que fosse mais necessário.[142]

A pobreza, assim, era um grande empecilho para atingir um dote suficientemente bom para um casamento, fator que também atingiu a colônia com a chegada das mulheres brancas e do casamento cristão. Tanto que, na Paraíba colonial, em 1708, o prepósito das missões concedeu uma dispensa de consanguinidade, baseado no argumento de que a noiva era pobre e no fato dos noivos terem tido relações sexuais, a mulher engravidado e parido um filho, tendo ficado, assim, incapacitada para poder casar.[143]

Este pedido de dispensa referia-se a Sebastião e Maria do Coutto, que contrataram casamento, mesmo sendo primos em terceiro grau de consanguinidade. Para acentuar a necessidade do pedido dessa dispensa, argumentavam que tiveram 'cópula sciente' por fraqueza humana, e não para facilitar a dispensa, do que resultou um filho. Por isso, haveria muitos males caso a dispensa não fosse concedida, uma vez que a noiva era pobre e estava 'infamada', não havendo quem casasse com ela desde que não tinha 'dote para achar marido'.

O mesmo argumento era repetido nos casos de estupros, como mais adiante será analisado. Quando as mulheres perdiam suas virgindades, alegando sedução e promessas de casamentos, a solução alternativa ao casamento forçado era o pagamento do valor correspondente ao dote que teriam, caso ainda fossem virgens.

A honra era relacionada diretamente com o processo de casamento e à concessão de dote, principalmente não havendo dinheiro nem bens para a composição deste. A tese era corroborada pela literatura moralista do mesmo período. Na sua peregrinação, o personagem do padre Nuno Pereira parou na casa de um homem rico, que duvidava se deveria casar ou não com a filha de uns conhecidos porque, embora a jovem pretendente fosse formosa, honesta e filha de pais nobres, seu dote era pouco valioso.

> Certificou-me este amigo, que he a donzela merecedora de toda a estimação, por ser filha única de nobres pays, muy formosa, e honesta: porém, que não tem mais que quatro mil cruzados de dote. Agora vos peço que me aconselheis, se faço bem em tomar este estado com tão pouco cabedal.[144]

142 Silva (1854).
143 AHU_CU_014, Cx. 4, D. 292.
144 Pereira (1760) 257.

O peregrino, decididamente, aconselhou-o a dizer sim e argumentou "Não pode haver mayor cabedal, que a honra." Portanto, a honra aparece aqui como um elemento a ser levado em conta em comparação a um dote elevado, sendo considerada em razão da nobreza dos pais, o que se justificava numa colônia com poucos nobres. Como visto no caso anterior, Maria, entretanto, não possuía nenhum dos dois elementos, estando duplamente perdida: nem tinha mais a honra, por ter perdido a virgindade, engravidado e, ainda por cima, era pobre.

Portanto, uma honra perdida, era dificilmente substituída. Somente a compensação financeira ou o casamento forçado com o violador, por exemplo, podiam sanar o que havia se perdido.

Os dotes também foram previstos em desejos póstumos, por testamentos, em geral para mulheres 'donzelas', pobres e honestas. No legado póstumo de Catharina da Silva Lopes, testamento feito em 1721 e discutido na Ouvidoria da Paraíba, lemos acerca de várias mulheres que ela dotou em vida e como ainda faltava cumprir totalmente um dote prometido.

> [...] Declaro, que eu casei, e dotei a Catharina da Silva com meo compadre Manoel Rodrigues cujo dote consta do papel que lhe fis, cuja digo lhe fis, para cuja satisfação falta somente huma caixa de assucar branco com trinta arrobas de assucar = Declaro, que o que der em dote a minha afilhada Jacinta do Amparo, que constará do papel, que lhe fius se dê comprimento emteiro a ele por ser assim a minha vontade [...].[145]

Catharina enfatizou sua vontade em se cumprir o que havia sido prometido e escrito a Jacinta. A promessa de dote, ainda por ser satisfeita, revelava a possibilidade de cumprimento futuro da promessa deste tipo.

Confirmamos esta possibilidade com outro caso da Paraíba colonial. Sebastião Nobre de Almeida e Leonor Francisca de Moura casaram-se na comarca da Paraíba sob a promessa de um dote de $80.000 em escravos, do qual apenas $72.000 foi entregue. Posto por eles que os outros filhos também foram dotados com outra igual quantia, requeriam ao rei, em 1804, forçar o pai da noiva a entregar os $8.000 restantes, mostrando um outro caso de cumprimento futuro da promessa de dote já quase no fim do período colonial.[146]

O documento faz menção específica ao contrato feito de promessa de dote, dizendo que os pais "[...] os doarão vocalmente para casarem como

145 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2810.
146 AHU_CU_014, Cx. 43, D. 3060.

com effeito casarão."[147] E comprova: ainda na colônia a promessa de dote não era necessariamente feita de forma expressa, podendo existir na forma verbal. Assim como a formalidade dos inventários foi flexibilizada na colônia, longe da burocracia metropolitana, os contratos verbais de todo tipo parecem ter existido durante o período colonial, incluindo os contratos de dotes e arras.[148]

Nizza da Silva diz que mesmo com a lei de 6 de outubro de 1784, que já estudamos, as promessas de casamento continuaram a ser verbais no Brasil colonial ou feitas por um documento mais próximo de uma escritura particular. Também podiam não ser mencionados expressamente no testamento. Ressalve-se, porém, que no caso de não haver testamento, mas serem prometidos, o cônjuge sobrevivente tinha problemas em provar o que havia sido acordado.[149]

Fica assim demonstrado que, também na capitania da Paraíba, não era absoluto fazer por escrito e publicamente a promessa de dote, por escritura de dote para casamento, passada em tabelião, embora o testador pudesse deixar dote prescrito em testamento, preocupando-se com a indicação de que fosse efetivamente entregue e de que não passasse de promessa. As inovações legislativas pombalinas e posteriores à morte do Marquês parecem ter demorado a chegar aos trópicos.

Observamos, também, que havia um cuidado em dotar as filhas por igual, sem fazer distinções, mas havia a possibilidade de se poder beneficiar uma delas, com as duas terças de que os pais livremente dispunham, além do valor da legítima de cada um. Existiam, portanto, os dotes entregues ou prometidos às filhas, quando se casavam, e os empréstimos ou avanços feitos aos filhos, quando estes saíam de casa para se estabelecerem por conta própria.

Vemos que a diferença entre filhos e filhas era menor do que se pensava no que se refere ao patrimônio familiar.[150] Era possível haver doações para os filhos, que apareciam nos inventários de forma esporádica. Exceção eram os padres, que recebiam doações *pre mortem*, tão grandes quanto os dotes. É por isso que o mesmo documento faz menção à dotação dos filhos de forma idêntica, o que relevava as especificidades da colação e o adiantamento das legítimas.

147 AHU_CU_014, Cx. 43, D. 3060.
148 Silva (1986).
149 Silva (1986) 97.
150 Mauro (coord.) (1991).

Quanto à composição, o documento sobre a relação entre Sebastião e Leonor nos mostrou que o dote foi composto, unicamente, por escravos. Este fator contribui para o que Nizza da Silva e Nazzari constataram na capitania de São Paulo, quando mostraram, através da documentação colonial, que os 'gentios da terra', como também foram chamados os índios, eram um dos mais importantes elementos do dote, aparecendo muitas vezes sozinhos na dotação patrimonial.

Mas outros produtos típicos do Brasil também aparecem nos dotes, a exemplo daquele que foi deixado em testamento por Catharina para dotar outra Catharina. Neste caso, o dote era composto de uma caixa de 30 arrobas de açúcar, o que pode ser explicado pelo fato dela estar envolvida no negócio do açúcar durante sua vida: em uma de suas terras sabemos que havia plantado um partido de canas.

As doações mais frequentes na colônia no século XVII eram de bens de raiz (casas, sítios), 'peças' do 'gentio da terra',[151] gado, cavalgaduras, instrumentos agrícolas ou objetos, mobiliário, louça, joias e mantimentos. A posse de terras também aparece nos inventários passadas por sesmarias, como mostra a doação feita pelo casal Mathias Soares Tavera e sua mulher D. Roza Candida de Aragão, de meia légua de sesmaria, repassada a Manoel Nunes Leitão, como dote de uma filha em 1772.[152]

Dotar as filhas com terras era prática comum em várias partes do Brasil, desde Santana de Parnaíba[153] até a Paraíba, indicando a intenção dos pais em manter as filhas juntas de si, no sentido de ampliar a produção familiar. Baíza Soares, ao analisar escrituras de dotes feitas na capitania da Paraíba, especificamente no Sertão de Piranhas entre 1726 e 1787, identificou em 20 escrituras a recorrente presença de terras nos dotes: 17 destas escrituras incluíam terras, sendo que 12 delas eram compostas apenas por terras. Outros bens que apareciam eram: escravos (em oito escrituras); gado (seis); dinheiro (cinco) e ouro ou prata (cinco). Reforça-se, assim, a ideia de que os dotes, como é provado em outros estudos sobre a colonização, eram mais do que bens individuais e que garantiam o sustento inicial do casal e a propriedade

151 No século XVI, as índias podiam ser chamadas de brasilas, ou gentio da terra. No século XVII, passaram a ser chamadas de negras da terra. Para além destas, várias outras denominações foram atribuídas às índias em várias partes da colônia. Garcia (2019); Silva (2002) 25.

152 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1930.

153 Metcalf (1990).

da noiva: podiam servir de meio de estabelecimento de uma unidade de trabalho.[154] Havia, porém, vantagens em dar terras, como de fato vimos que ocorreu, já que elas valiam pelo cultivo e fortaleciam o domínio da família no local.

No Brasil, o valor do dote dependia da posição social e da prosperidade da família da noiva, além do estado da noiva, se era legítima, ilegítima, órfã e outras condições econômicas.

O casamento não era um assunto privado e pessoal, como já dissemos anteriormente. Os filhos, casando, criavam uma aliança entre as famílias, já que a linhagem se transmitia tanto por homens como por mulheres, ampliando a unidade produtiva. O casamento trazia outro adulto homem para o seio da família, e ele poderia assumir lugar de um pai ausente, mesmo que a filha fosse adolescente. Por isso, o casal deveria morar perto de suas famílias; e muitos dotes incluíam também casas.

Outra maneira dos pais contribuírem para o dote era transferindo o próprio ofício ou solicitando hábitos de alguma ordem militar.[155] Muitos ofícios típicos da situação política do Brasil colonial foram dados em dote, na tentativa de atrair bons casamentos das filhas de homens com cargos na colônia, prática também observada em Portugal.[156] Aqui, entretanto, revelamos posições que precisavam passar pela confirmação real para serem concedidas, revelando a discricionariedade na valoração dos feitos dentro do contexto colonial através do Conselho Ultramarino.

Muitos títulos foram concedidos na região correspondente ao atual Nordeste, em decorrência de serviços prestados na colônia durante a ocupação holandesa. O reconhecimento destes serviços implicou uma grande mudança social, a partir da distribuição de foros de nobreza e hábitos das três ordens militares: Ordem de Cristo, de Avis e de Santiago. Homens eram recompensados com foros e hábitos das ordens pela dedicação militar e financeira durante a guerra de reconquista. Muitas vezes, era uma compensação pela ruína em que ficaram por causa dos holandeses. Mais do que os hábitos, os filhos e parentes deles também podiam ser recompensados com mercês.[157]

154 Nazzari mostrou que, mais do que um instituto que favorecia apenas mulheres, na colônia, o dote era um elemento vital na economia social. Nazzari (2001a) 44.

155 Mauro (coord.) (1991); Olival (2000).

156 Seabra (1983).

157 Dutra (2001) 163.

Baltazar Pereira de Mattos foi alferes que trabalhou para Portugal na reconquista dos territórios da colônia durante as guerras de Pernambuco, tendo depois atuado na reconquista das terras paraibanas.[158] Ele casou com uma filha legítima de Fernão de Moraes Daltro, que possuía os ofícios de Tabelião do Público, Judicial e Nottas[159] e Escrivão das Demarcações da capitania da Paraíba, cargo herdado por seu filho mais velho Francisco Vieira Daltro. Quando Francisco renunciou ao título herdado, prometeu dá-lo ao cunhado como dote de sua irmã, "por bem de dar estado a dita sua irmã" –, o que comprovava que os irmãos se preocupavam e trabalhavam para dotar as irmãs. Neste caso, foi mais vantajoso dotar a irmã do que assumir o ofício do pai.[160] Este documento, do ano de 1681, era uma consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, com base no requerimento de confirmação da doação do título, feito a Baltazar acerca dos ofícios prometidos em dote. O poder real concedeu o título a Baltazar, comprovado por um despacho no mesmo documento, considerando a origem do ofício e os serviços prestados por ele.[161] O nome da irmã, a quem foi dado o dote, não aparece nem uma vez no documento.

Mesmo havendo filho homem mais velho do que suas irmãs, o título poderia cair nas mãos da mulher. Este foi o caso do filho que entrou para ordem religiosa, deixando os títulos do pai sem herdeiro direto, a não ser para atrair um bom partido para uma filha. Dois documentos, um de dezembro de 1751 e outro de novembro de 1752, tratam do pedido de Custódio Martins de Carvalho sobre a concessão de faculdade para nomear sua filha Maria no posto que exercia havia mais de 30 anos, de Meirinho da Correição, Distribuidor, Inquiridor e Contador dos Auditórios.[162] Apesar de ter um filho, este tinha se enveredado pela via eclesiástica, razão pela qual o pai pedia a renúncia dos seus ofícios em função de sua filha, para que esta pudesse 'tomar estado' e ajudar a situação financeira da família, pois o pai relatava estar falido e não ter como dotar suas filhas.

158 AHU_CU_014, Cx. 2, D. 115.

159 Na colônia, os tabeliados faziam exclusivamente redação de notas e aposição de sinais de veracidade em documentos judiciais, estando reunidos na forma de tabelião do publico, judicial e notas.

160 AHU_CU_014, Cx. 2, D. 115.

161 AHU_CU_014, Cx. 2, D. 115.

162 AHU_CU_014, Cx. 16, D. 1317; AHU_CU_014, Cx. 16, D. 1343.

A alegação do pai contribuiu para a nossa observação acerca da atração que os postos faziam no sentido de aproximar pretendentes com dinheiro para a família.

O cargo de alferes também era concedido em dote. O sargento de uma das Companhias de Infantaria Paga da Paraíba, António José Pereira, solicitou ao rei, em 1767, uma reforma à consulta feita há mais de seis meses, acerca do cargo de alferes da Companhia, que não foi ocupado pelo capitão e sim por outro como dote pelo casamento de sua filha.[163]

Além dos ofícios, os noivos podiam ser agraciados com hábitos das ordens militares. No entanto, a concessão do prêmio não era automática: as ordens portuguesas exigiam que o candidato, os seus pais e os avós fossem de nascimento nobre, ter entre 18 e 50 anos de idade, além de boa capacidade física, embora pudessem ser passadas dispensas, que eram bastante comuns.

Havia, portanto, um grande abismo entre a concessão do hábito e o seu recebimento efetivo. Embora houvesse muitos pedidos, a concessão de um hábito era rara. Ou seja, mesmo que fosse concedido em dote futuro, ficava na pendência da qualidade do esposo, especialmente se era branco e de nobre estirpe, o que se mostrava ainda mais complicado no ultramar, pela dificuldade de acesso a documentos oficiais.

No reinado de D. João IV, no auge da controvérsia contra o dízimo a ser pago pela Ordem de Cristo, a coroa proibiu aos que nascessem na colônia de adquirir os títulos da Ordem, para evitar a reivindicação da isenção do dízimo. Assim, eram atribuídas distinções somente das Ordens de Santiago e de Avis. Depois que a rainha D. Luísa resolveu o problema do dízimo, em 1658, vários cavalheiros puderam transferir-se para a Ordem de Cristo. Mesmo assim, pouco títulos foram concedidos no Brasil.[164]

Na documentação da Paraíba colonial, prevalecem os pedidos pelos hábitos de Cristo, embora somente oito homens nascidos no Brasil tenham se tornado cavalheiros desta Ordem até o fim do reinado de D. João IV, em 1656. Um deles era natural da Paraíba, Feliciano Dourado, sendo que o primeiro 'brasileiro' a se tornar cavalheiro da Ordem de Avis parece ter sido Matias de Albuquerque Maranhão, que depois governou a Paraíba.[165]

163 AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1825.
164 Dutra (2001) 171.
165 Dutra (2001) 171.

O sargento-mor Martinho de Bulhões Moniz requereu ao rei, em 1688, a concessão do hábito de Cristo com tença efetiva para seus filhos em reconhecimento pelos serviços prestados por 40 anos, sete meses e 11 dias efetivos na guerra de Pernambuco e da Paraíba, em praça de soldado, alferes reformado, capitão de Infantaria e capitão de reformados e à sua custa, gastando toda a sua fazenda na guerra.[166] Por despacho no mesmo documento, em reconhecimento aos seus serviços contra os holandeses na Paraíba (e para isso foram anexados vários documentos comprovando sua lealdade) o rei concedeu o hábito de Cristo com tença para seu filho e, como dote, o hábito de Santiago com 20 mil réis de tença efetiva para o casamento de sua filha Anna. O hábito e a tença não foram dados para Anna, mas para seu futuro marido.

Em 1696, o coronel Luís de Sousa Furna requereu ao rei D. Pedro II três mercês, o cargo de alcaide-mor da vila de Sirinhaém para seu filho Matheus e dois hábitos de Cristo, cada um com 100 mil réis de tença efetiva, um para seu outro filho e o terceiro para o homem que casasse com sua filha. Luís alegava e juntava vários documentos comprobatórios de sua lealdade e prestação de serviços ao rei, enquanto capitão e coronel por décadas e por também terem servido à coroa portuguesa outros membros de sua família. Com essa mercê, o requerente poderia assegurar o futuro dos filhos na colônia.[167]

Salvador Coresma Dourado foi provedor da fazenda real da capitania da Paraíba por 23 anos, desde 1682 a 1705. Além do serviço, seu irmão Francisco Coresma Dourado também serviu ao rei como alferes, tendo sido um dos soldados que trabalhou na reedificação da fortaleza de Cabedelo, como atestava com certidões anexas. Por isso, em razão de sua fidelidade ao serviço real, ele requereu um hábito de Cristo para si e outros dois para os homens que casassem com suas filhas Rosa e Jazebel, com suas respectivas tenças arbitradas pelo rei.[168]

A saída dos holandeses da Paraíba deixou um rastro de precariedade na Capitania. Como decorrência dos estragos da ocupação e das guerras, o povo foi incumbido de pagar uma nova contribuição decorrente das negociações pela paz na colônia. O Arquivo Histórico Ultramarino conserva três docu-

166 AHU_CU_014, Cx. 2, D. 157.
167 AHU_CU_014, Cx. 3, D. 199.
168 AHU_CU_014, Cx. , D. 275.

mentos, dos anos 1662, 1663 e 1675,[169] acerca do dote da rainha da Grã-Bretanha, pago em parte às custas de uma contribuição imposta à Paraíba de 3.000 cruzados anuais. A contribuição foi criada para pagar o dote da infanta portuguesa, que se casou com o rei da Grã-Bretanha, e para indenizar os holandeses pelos danos sofridos devido às suas expulsões do Nordeste brasileiro.[170]

Já no segundo documento, pedia-se a isenção do pagamento dessa contribuição anual devido ao estado em que se encontrava a produção de açúcar na Capitania: a guerra contra a Holanda consumiu os engenhos produtores e acabou com os recursos financeiros dos seus moradores. Os relatos descrevem grandes destruições de engenhos, fazendas e canaviais de açúcar e uma diminuição da produção açucareira de 10 a 12 mil caixas anuais, antes dos holandeses, para apenas 100 caixas produzidas depois da guerra.

Acrescente-se, ainda, a concorrência posterior no mercado do açúcar, posto que os holandeses, com o aquisição e domínio da técnica, passaram a produzir açúcar nas Antilhas, agravando a situação da capitania da Paraíba. A situação era tão grave que, em 1755, ocorreu a anexação da Paraíba à capitania de Pernambuco, o que perdurou até 1799, sem que, no entanto, os problemas financeiros da Paraíba e de seus moradores fossem resolvidos.

Além disso, enchentes e secas do início do século XVIII deixaram a Paraíba ainda mais destruída.[171] Rocha Pitta, membro das famílias plantadoras de açúcar da Bahia e coronel na milícia local, registrou o ocorrido:

> [...] dando á Companhia Occidental de Hollanda, em ressarcimento das despesas feitas na guerra do Brazil, cinco milhões pagos em dezeseis annos, e em dote a el-rei da Grã-Bretanha dois, satisfeitos em dois annos; sendo estas disposições bem recebidas não só pelos súbditos, mas louvadas em todas as potências de Europa pelos príncipes e ministros independentes dos interesses de Castella. Para satisfação de tanto empenho era preciso que concorressem o reino e suas conquistas; causa pela qual escrevera ao governador geral Francisco Barreto de Menezes duas cartas, feitas ambas em quatro do mez de fevereiro do anno de mil e seiscentos e sessenta e dois; em uma o avisava da paz estabelecida com os Estados de Hollanda [...] na outra carta o noticiava do casamento da senhora infanta D. Catharina ajustado com o sereníssimo rei da Gran-Bretanha, levando dois milhões em dote, para cuja satisfação tomando o reino sobre si [...] as cisas dobradas por tempo de dois annos, ainda faltava para ajustamento do dote a importância de seiscentos mil cruzados; pelo que

169 AHU_CU_014, Cx. 1, D. 50; AHU_CU_014, Cx. 1, D. 55; AHU_CU_014, Cx. 1, D. 93.
170 Freitas (2004).
171 Oliveira (2007).

> lhe ordenava pedisse a estes moradores contribuíssem tambem para aquelle empenho, que igualmente vinha a resultar em beneficio do Brazil com a segurança de Portugal [...].[172]

Assim, vemos que mais do que negociações particulares, os dotes serviram um contexto mais amplo em termos de implicações políticas, como instrumento de acordos políticos entre reinos, ressaltando a importância que as colônias tiveram nessas negociações. O dote não só era necessário para constituir, tão somente, um casamento com mais possibilidades de resultar num suposto futuro promissor, mas também como justificativa para escolher parceiros políticos e aliados internacionais.

Ao nos determos no estudo dos documentos da Paraíba, observamos a importância política do dote na colônia, que caracterizava a intrigante rede de conexões sociais e econômicas: tanto para quem precisava de títulos, só possuindo dinheiro, quanto para quem tinha sido afetado pela crise econômica da Paraíba após as guerras holandesas e/ou possuía apenas só títulos e precisava negociar sua sobrevivência. Por causa da sua utilização nas relações domésticas, as famílias poderosas colonizadoras podiam manter as conexões através dos casamentos e selá-las com transmissão dotal, previamente estabelecida nas negociações da nova união pelo regime de bens a ser adotado. Estes regimes eram de fundamental importância nas questões de sucessão, as quais serão exploradas em outro capítulo neste livro.

Quando efetivamente pago e não apenas prometido, como vimos que por vezes ocorria, o dote significava um decréscimo do monte dos bens do casal. Quando um casal desavindo obtinha uma sentença de divórcio no Tribunal Eclesiástico, a divisão dos bens era feita pelo juiz ordinário e cada cônjuge passava a administrar aquilo que lhe coubera. E na morte, como previsto legalmente, os bens do casal eram divididos segundo a ordem de sucessão prevista nas Ordenações. Quando morria a esposa, os bens eram repartidos em função dos seus filhos, protegendo estes de futuros filhos que o pai pudesse vir a ter.

Quando os filhos eram menores de idade, o pai era o responsável por guardar e administrar os bens, até que eles atingissem a maioridade. Mas, caso ele morresse antes da mãe dos filhos, a mulher podia exercer este papel de guardiã dos bens e administradora. No entanto, este procedimento, para

172 Pitta (1880) 176.

que ela ficasse neste dever, não tinha efeito imediato com a morte, pois, em geral, um tutor homem é que era nomeado.[173]

Temos exemplos nos nossos documentos das duas situações. Em 1726, Maria Tavares Benevides escreveu ao rei enquanto tutora de seus quatro filhos menores, após a morte do seu marido.[174] Através de outro documento, de 1759, sabemos que o capitão Ignacio Pereira da Cunha era procurador dos herdeiros do alcayde-mor Gaspar Acioli de Vasconcelos, e administrador da sua mulher Teresa Maria de Vasconcelos.[175]

Quanto ao processo que levou ao fim da utilização do dote no Brasil colonial, Nazzari justificou a diminuição da utilização do dote a partir da mudança dos empreendedores das famílias paulistas para Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, para fazer fortuna na mineração, o que enfraqueceu o poder do patriarca e transformou a capitania de São Paulo em uma sociedade baseada no capital e na capacidade empresarial. Apareceram, assim, no 'mercado', muitos pretendentes já ricos, sem necessidade de dotes. O estudo acrescentou outra mudança: o aumento da alfabetização das mulheres da elite, que deveriam então ler e escrever, o que acabou por se tornar indispensável na proteção do patrimônio delas.[176]

No período colonial havia uma preocupação de que o noivo fosse capaz de administrar os bens. No século XVIII as mulheres passaram a voltar à colação, como regra, o que significa que seus dotes eram menores do que as legítimas. No século XIX, tornou-se habitual questionar se o homem era capaz de sustentar a noiva, evocando aspectos pessoais e emocionais do casamento. Em São Paulo não houve nenhum caso de filha que deixasse de herdar.

173 "No século XIX, pode-se perceber uma tendência a que não se fizesse inventário algum até que o segundo cônjuge morresse, com isso permitindo, na prática, que o viúvo ou a viúva continuasse a administrar todos os bens do casal. Isso às vezes acontecia ainda que os filhos fossem adultos." Nazzari (2001a) 297.

174 AHU_CU_014, Cx. 6, D. 500.

175 AHU_CU_014, Cx. 21, D. 1631.

176 "O favorecimento das filhas com grandes dotes ou legados funcionara bem para reproduzir a classe rica segundo o projeto do patriarca – na medida em que filhos foram capazes de casar com mulheres com dotes tão grandes quanto os de suas irmãs. O crescimento do comércio, porém, permitiu que alguns homens acumulassem capital, principalmente por meio de suas habilidades pessoais empreendedoras [...]. Assim, tinham condições de casar com mulheres com dotes relativamente menores. [...] Por isso, os homens que não eram comerciantes perderam status econômico em comparação com o de seus genitores, enquanto o status de suas irmãs aumentou com o casamento." Nazzari (2001a) 148.

O Brasil mudava … Tornou-se um Império, outorgou nova Constituição, foi escrito um Código Penal e um Código Comercial; a terra passou a ser mercadoria e a família foi perdendo seu caráter corporativo, passando a entidade consumidora. Com o crescimento das profissões liberais e da possibilidade de fazer sociedades com não parentes, o casamento não era mais a principal maneira de um homem se estabelecer. Segundo a tese de Nazzari, a mulher deixou, nesta época, de ser uma parceira ativa nos negócios da família.

Questionamos, entretanto, se estes fatores podem ser aplicados ao contexto das Capitanias do Norte. O fim da utilização de casamentos com dotes não é fácil de ser explicado no contexto mais rural da capitania da Paraíba e outras da região. A pesquisadora Linda Lewin lembra que, na Paraíba, as famílias arranjavam os casamentos de seus filhos até início do século XIX.[177] A riqueza trazida pela mineração da região central não aconteceu, e este território permaneceu com características rurais por ainda muito tempo, estando nas mãos do coronelismo, para muito além do Império e da Primeira República.

Faz-se necessária uma pesquisa mais detalhada do período imperial, com relação específica aos dotes na Paraíba, para confirmar de que maneira se efetivou essa transformação na região. Este fator a documentação não permite realizar, devido à nossa delimitação temporal.

O outro sistema de divisão patrimonial que podia ser adotado no casamento, àquela época, como explicado, era as cartas de ametade. Em geral, os regimes de bens respeitavam a permanência dos noivos na sua condição social. Por isso, alguns estudos concluem que o sistema de meação era característico de 'plebeus', embora outros pactos também fossem possíveis. Esse dado contribuiu para que as mulheres perpetuassem suas condições sociais. Os dotes e arras eram utilizados pelas mulheres nobres no intuito de protegerem seus bens, já que corriam o risco de casar com um dissipador. Ou seja: como o homem era o administrador dos bens do casal, a mulher corria o risco de colocar todos os seus bens nas mãos deste homem com quem casara.

Assim, a mulher pobre, que casava por meação não tinha qualquer garantia de proteção daquilo que porventura tivesse levado para o casamento,

177 Lewin (1987).

enquanto que as nobres tinham o patrimônio protegido pela lei civil, mesmo que o marido fosse o desperdiçador.[178]

Nos documentos estudados, aparecem vários desdobramentos sobre os dotes na Paraíba, mas poucos sobre a meação, provavelmente por sua própria natureza que não exigia um documento escrito específico sobre sua composição. No testamento que citamos de Catharina, por exemplo, consta, escrito por ela que: "[…] fui casada *in facie eclesio* com Manoel Carvalho de Oliveira por carta de ametade de que não tivemos filhos, nem tendo herdeiro necessario […]."[179]

Mas Catharina possuía vários bens no fim de sua vida. Embora tenha casado com Manuel, segundo informa seu testamento, não sabemos qualquer detalhe sobre sua situação econômica antes do casamento ou como adquiriu patrimônio.

Outra mulher dizia ser meeira do marido quanto a um engenho.[180] Maria Tavares Benevides, viúva, que já tivemos oportunidade de mencionar, pediu ao rei D. João V, em 1726, em seu nome e como tutora de seus quatro filhos menores, que os autos do processo que corriam na Paraíba fossem enviados para Pernambuco. O processo discutia a sociedade de um engenho chamado Invocação São Gabriel, em que a viúva era "meeira de ametade."

Com estes exemplos, exaurimos os casos de cartas de ametade que encontramos. Certamente os dois casos não tratam de mulheres pobres. Mas, na falta de informações sobre a situação econômica dos noivos no momento do casamento, e considerando a mobilidade na colônia, a condição econômica e a escolha do tipo de regime de divisão do patrimônio, não temos consenso sobre uma regra geral. De fato, não havendo patrimônio a ser discutido não haveria necessariamente conflito a ser registrado nos documentos, o que talvez explique uma maior ausência das cartas de ametade na documentação, cuja presença se torna visível apenas nos casos de haver bens contestados.

Outra possibilidade que levantamos é que as relações de fato, a considerada vida de casados em pública voz e fama, também era regida pelas cartas de

178 "[…] a mulher nobre que casava por dote e arras estava bem protegida pelas leis, pois os seus bens seriam preservados sempre, mesmo que o marido fosse um perdulário, ao passo que a mulher plebeia que casava por meação não tinha quaisquer garantias de não perder aquilo com que entrara para o matrimônio. Onde se fazia comunicação de bens não havia propriamente dote, no sentido restrito do termo; havia quando muito uma antecipação da legítima a que se dava também, impropriamente o nome de dote." Silva (1986) 99.

179 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2810.

180 AHU_CU_014, Cx. 6, D. 500.

ametade. Portanto, embora o argumento de que famílias menos favorecidas é que estavam subjugadas a este regime, não havendo muitos documentos escritos porque não havia o que dividir após a morte de um dos cônjuges, famílias constituídas pelas relações de concubinato também compartilhavam deste regime (apesar da complexidade que o assunto tomou depois do Concílio de Trento em razão do casamento clandestino). As próprias Ordenações Manuelinas, antes do Concílio de Trento, declaravam serem meeiros:

> […] quando esteuerem por tanto tempo em casa theuda e mantheuda, em pubrica voz e fama de marido e molher, que segundo Dereito abasta pera presumir matrimoonio pera sucessam, e pera seer meeira, posto que se nom prouem as palavras de presente, segundo for achado por Dereito que abasta.[181]

Em razão da escassez de formalidades do regime de cartas de ametade é difícil determinar, pelo menos para a capitania da Paraíba, sua relação e proporção com relação aos concubinatos.

2.4 Com quem casar no Brasil

2.4.1 O bom casamento: o amor que decorre da igualdade e a mutabilidade da 'exceção' no mundo ibérico

Dentro de uma colônia tão plural, diversa em diferentes condições e status,[182] a escolha da pessoa para casar era de grande importância. De Portugal, entretanto, vinham recomendações de uma igualdade etária, social, física e moral – e é por estas recomendações que começamos nossa análise, para depois avançarmos sobre o quê, de fato, aconteceu na colônia.

A igualdade entre os cônjuges era recomendada pela opinião comum.[183] Adicionalmente, desde o século XVI, existia em Portugal um tipo de literatura famosa, produzida para corroborar o modelo desejado de matrimô-

181 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. II, tít. XLVII, 238.

182 De acordo com António Manuel Hespanha, o status era "[…] um estado correspondia a uma situação objetiva, a um lugar na ordem do mundo, da qual decorriam tarefas ou deveres (*officia*) e, portanto, direitos e deveres." O status remetia à qualidade das pessoas quanto aos seus direitos e deveres. Segundo o status, de forte matriz romana, as pessoas eram classificadas enquanto livres e libertos, pais e filhos, tutores e curadores, dependendo do grupo social (*officium*) a que pertenciam. Ver Hespanha (2015) 203.

183 Fragoso (1652) 10–12, Part. 3, Liv. 1, De obligat parentum, & c. Disput. I. De amore mutuo parentum. § III, 32–47, "De amore coniugali necessario ad concordiam, ac pacem alendam."

nio, os livros de conselhos para um bom casamento. Três deles circularam bastante: *Espelho de Casados*, *O Casamento Perfeito* e *Carta de Guia de Casados*, e indicavam a possibilidade de que o casamento pudesse não dar certo, ser uma experiência ruim, além de recomendar atitudes comuns para o bom enlace, como o controle do amor, a separação do espaço doméstico para a mulher e o equilíbrio entre os noivos.

Em *Espelho de Casados*, dedicado por João de Barros ao cardeal D. Henrique em 1540, ainda encontramos a ideia da mulher como herdeira do pecado de Eva. Mas, ao contrário de uma visão negativa da mulher, Barros quis provar que o casamento era bom e proveitoso, através de sentenças, exemplos, avisos, doutrinas e dúvidas, deixando claro quais eram os requisitos para que fosse perfeito.[184]

Barros escreveu um 'espelho': um livro que traz um modelo em que se espelhar. Dividido em quatro partes, trazia primeiro doze questões contra o casamento, que eram refutadas. Em seguida, mais doze questões verdadeiras e grandes. Uma terceira parte fundamentava os argumentos anteriores e mostrava a excelência do casamento. Por fim, o autor elencava declarações e requisitos para o bom casamento.

Segundo ele, o papel da mulher era o de ajudar o homem nas coisas pequenas da casa, o mundo miúdo e das tarefas menos importantes. O marido, com coisas mais importantes por fazer, não podia se preocupar com tamanha pequenez. Mas apesar dessas diferenças, Barros equiparava a mulher ao homem, assumindo que elas eram capazes de ter conhecimento até maior do que os homens: "[…] dizer que ha molher sabe pouco ho que nam he verdade: porque muitas ouve e ha oje em dia que sabem mais que seus maridos em que se ellas nam fosse, hiriam mal suas fazendas."[185]

Ele defendeu a igualdade dos noivos para o equilíbrio do casamento. Ambos deveriam ter cuidado na escolha do noivo ou noiva: todas as outras coisas podiam ter remédio na vida, mas o casamento não se podia desfazer, nem aproveitar o arrependimento. Ademais, quanto mais o casado se arrependesse depois de casado, mais aumentava sua dor. A escolha do parceiro era determinante para o resto da vida. O homem deveria especular bastante, antes de casar, acerca da condição, e das qualidades da mulher, além de

184 Barros ([1540] 1874) 3.
185 Barros ([1540] 1874) XXXIII.

seu dote, a natureza de sua criação e quem eram seus parentes, para, só então, escolher a que lhe fosse melhor. Da mesma forma deveria proceder a mulher.

Portanto, os conselhos de Barros eram que as idades fossem convenientes: o homem nem fosse moço, nem velho, segundo Direito; tivesse meios materiais de suportar a mulher, ou ofício que bastasse; a mulher, melhor que fosse rica do que pobre, com bom dote, não tivesse doença perpétua, não tivesse filhos de relacionamento anterior. Aos dois: que fossem iguais em estado e vida, porque a semelhança era causa do amor, possuírem formosura mediana, não fossem impotentes e acostumados com os bons costumes. A escolha deveria dar preferência às mulheres mais próximas, às vizinhas, porque as conheciam melhor; que não fossem parentes nem afins, nem comadres, nem afilhadas. E, por fim, que a mulher fosse virgem, pois, segundo suas palavras, a mulher sempre lembrava do primeiro amor.

Quase 100 anos depois, o equilíbrio no casamento ainda foi repetido por Diogo Paiva Andrade no *Casamento Perfeito*, um tratado de filosofia moral e economia doméstica.[186] Nele, o casamento é definido como: "[…] um contrato de duas vontades ligadas com o amor que Deus lhe comunica, justificadas com a graça que lhe deu Cristo, e autorizadas com as cerimónias, que lhe ajuntou a Igreja Católica."[187]

Como a obra anterior, Andrade recomendava a igualdade entre os noivos, baseado em vários exemplos de homens que casaram para satisfazer apetites e depois sofreram difíceis consequências. Vários problemas conjugais surgiam dessa desigualdade nos casamentos, sendo essencial que as idades não fossem diferentes e que a beleza não fosse muita: os homens deveriam "[…] buscar mulheres, que no exterior não passem as marcas nem de feias, nem de formosas, porque além de haver sempre descomposição em quaisquer extremos, nos desta qualidade os vemos maiores, e os efeitos deles mais arriscados."[188] Era difícil esconder uma beleza que muitos desejavam: "Que é dificultoso de guardar o que muitos cubiçam."[189]

Os nubentes também deveriam ser iguais em qualidade – um homem ilustre não deveria casar com uma "mulher de sangue humilde"; nem muito

186 Andrade ([1630] 1982).
187 Andrade ([1630] 1982) 2.
188 Andrade ([1630] 1982) 80.
189 Andrade ([1630] 1982) 81.

menos o contrário, porque "[…] as mulheres costumam ser mais prontas na ira, e mais arrojadas na vingança […]."[190]

Sobre os papéis sociais de cada um, os homens deveriam ser modestos, recolhidos, devotos e virtuosos, guardarem-se do jogo e não serem pródigos ou avarentos. As mulheres deveriam estampar honestidade, que se guardassem de estar ociosas; que escusassem enfeites demasiados, para evitar chamar atenção dos 'mancebos' e acender a chama do pecado. Que fossem caladas e sofridas, guardassem-se de conversações demasiadas, posto que parecessem lícitas.

Na mesma época, D. Francisco Manuel de Melo[191] escreveu a *Carta de Guia de casados, para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso*, de 1651, um exemplar modelo de carta apologética desse período, um exemplo da consolidação do gênero em Portugal.[192]

Para assegurar a futura felicidade do enlace, Manuel de Melo também recomendava a proporção no casamento: do sangue, da idade e da fazenda. A contradição provinha dessa desigualdade e causava discórdia. Os que casavam com mulheres com mais saber, mais dinheiro e mais 'ser' corriam grande perigo.

Mas era o amor que podia ser a principal causa de fazer os casados mal casados: às vezes porque faltava, outras porque sobrava. "Ameselhe a mulher, mas de tal sorte que se não perca por ella seu marido. Aquelle amor cego fique para as damas; & para as mulheres o amor com vista. Ou cure os olhos que tem, ou os peça emprestados ao entendimento de esses que lhe sobejão."[193]

Ele defendia dois tipos de amor: aquele violento, que não sabemos o que é nem porque; e aquele que ama o que conhece. O primeiro acabava na posse; o segundo começava aí. O casamento não era espaço para viver paixões, que podiam ser vividas só pelo homem em outro ambiente, com outras 'damas'.

A honra do marido estava associada diretamente à mulher, que deveria querer, acima de tudo, a seu esposo; o marido, à sua honra e, logo, sua mulher. Perder a mulher significava perder a dignidade de homem.

190 Andrade ([1630] 1982) 5.

191 Francisco foi um cavalheiro da Ordem de Cristo, comendador das comendas de Santa Maria d'Asunção, nobre, de educação jesuítica e militar. Passou por desventuras quando foi preso, retornando a Portugal após 1640, tendo também sido degredado para o Brasil. Historiador, poeta e crítico moralista, escreveu sobre ampla variedade de temas. Silva, I. (1859).

192 Melo ([1651] 1820).

193 Melo ([1651] 1820) 9.

Quando olhamos para o Brasil, vimos que, no início da colonização, foi-se colocado o problema de como construir uma nova Lusitânia sem uma quantidade suficiente de mulheres brancas e católicas que pudessem propagar os valores da 'família portuguesa', refletindo essa ideia de igualdade. Poucas mulheres de Portugal ou Espanha entravam nas embarcações para viajar e cruzar o Atlântico em comparação aos homens.[194] Este problema da escassez de mulheres brancas e católicas colocava a questão de como construir uma colônia sem mulheres e mães tipicamente portuguesas, propagadoras da religião e dos princípios europeus, que pudesse constituir essa igualdade.[195]

Já referimos à essa dificuldade, quando mencionamos o envio de órfãs para casar na colônia. Mas, se esta solução não era suficiente, o que Portugal podia fazer para construir novas famílias cristãs, em um território tão vasto, já habitado por povos não cristãos e de condições tão diversas?

Soluções que flexibilizaram a regra geral foram aparecendo ao longo da colonização. Para além da regra da igualdade para o casamento perfeito, juntem-se as regras analisadas, previamente, sobre as formalidades do casamento e as proibições de aproximações consanguíneas.

Se de Portugal se escrevia sobre uma certa igualdade quando se pensava com quem casar, na colônia várias exceções ocorreram quanto à qualidade dos noivos. Analisaremos as dispensas de consanguinidade para aumentar o número de casamentos entre parentes mais próximos; a flexibilização das autorizações para casar entre os servidores do rei no território ultramarino; a permissão de casamentos entre índios e portugueses, a partir das mudanças da época do Marquês de Pombal, e os casamentos com e entre escravos, formalmente estabelecidos a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

2.4.2 Dispensas de consanguinidade e autorizações para casar: os impedimentos

As regras contra o casamento entre parentes de graus próximos foram estabelecidas tanto na jurisdição eclesiástica como pelas Ordenações do Reino. Embora os impedimentos de proximidade remontem, dentro da tradição

194 Faz-se essencial citar o pioneiro estudo de D'Armada (2006).

195 "Women were seen as 'civilizers'; it was they who teach proper behavior and social forms to their menfolk and act as the conservators of social gentility. Indeed, women were a metaphor for rootedness, and they were portrayed as carrying the seeds and plants of the Old World to the New." Socolow (2015) 57.

católica, a muitos séculos anteriores, foi o Concílio de Trento que restringiu o parentesco espiritual às pessoas diretamente envolvidas no batismo e estabeleceu que a 'cópula ilícita' só acabava com o matrimônio havendo ligação de segundo e primeiro graus.[196]

Já as regras das Ordenações Filipinas sobre o incesto previam que aquele que tivesse relações sexuais com uma filha ou outro descendente, ou mãe ou outro ascendente, podia ser queimado vivo.[197]

No início do século XVIII, a consanguinidade se tornou também matéria disciplinada pelo eclesiástico, constando nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. O incesto era visto como um "Crime abominavel a Deos, […] por elle se tira a confiança, que deve haver entre os parentes […]."[198] Segundo estas Constituições, a tipologia de tradição canônica europeia chegou ao Brasil, onde eram divididas em impedimentos impedientes, quando o matrimônio celebrado era válido perante à Igreja, mas os contraentes cometiam pecado mortal, sendo só obstáculos temporários para completar o matrimônio; e os impedimentos dirimentes, quando, para além do pecado mortal, o matrimônio celebrado era considerado nulo.[199] Estes últimos visavam a sua publicidade, para que maiores danos não ocorressem, em razão da ignorância da interdição.[200]

Os impedimentos dirimentes se referiam ao erro de pessoa, como no caso de alguém tomar fisicamente o lugar do outro; à condição de catividade, quando uma das partes não sabia que o outro cônjuge era escravo; ao voto em religião aprovada; à cognação natural até quarto grau, espiritual por batismo ou legal pela adoção; ao crime de assassinato da esposa, ou marido, premeditado para depois contrair outro matrimônio; à disparidade da reli-

196 Goldschmidt (2004).

197 "Dos que dormem com suas parentas, e affins. Qualquer homem, que dormir com sua filha, ou com qualquer outra sua descendente, ou com sua mãi, ou outra sua ascendente, sejão queimados, e ella tambem, e ambos feitos per fogo em pó." Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XVII, 1166.

198 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 335, liv. V, tít. XXII, § 969.

199 Silva (1986).

200 "Para que nossos subditos tenhão bastante noticia tanto dos impedimentos, que impedem o contrahir o Matrimonio, como dos que não só impedem, mas o dirimem depois de contrahido, para se evitarem os damnos, que podem resultar de sua ignorancia, nos pareceo muito importante ao serviço de Deos, e bem das almas de nossos Diocesanos, declaral-os na presente Constituição. […]" Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 116.

gião; ao constrangimento para casar por força ou medo; ao ligame, caso um dos contraentes fosse casado por palavras de presente com outra mulher ou marido, ainda que não fosse consumado; a ser iniciado em ordem sagrada ainda que subdiácono; à quando algum dos contraentes fosse casado por palavras de presente com parente do outro dentro do quarto grau, mesmo sem consumação; aos consanguíneos de sua mulher ou marido até o quarto grau; à impotência, que contrariasse a reprodução humana; ao rapto de uma mulher contra sua vontade, ou caso ela consentisse mas seus pais não tivessem autorizado; e à ausência do pároco e duas testemunhas.[201]

Quanto aos impedimentos impedientes do matrimônio, havia a proibição eclesiástica durante certo tempo em que pessoas específicas eram proibidas de casar, por exemplo, quando o contraente fazia voto de religião ou castidade, ou entre o primeiro domingo do advento até o dia de reis; ou, ainda, quando qualquer dos contraentes tinha prometido ou jurado casar com outra pessoa.[202]

Para casar nestes períodos proibidos eram necessárias dispensas, como aconteceu com os pardos Jozé da Costa Tavares e Margarida Thereza de Jesus, em 28 de novembro de 1806, que foram dispensados para casar pelo padre missionário Frei João Agostinho e "se poderem receber no prezente tempo do adivento." No mesmo dia também foram dispensados, pela mesma razão, os índios Andre Pinto Ferreira e Anna Barboza.[203]

No caso de noivos impedidos casarem, os cristãos cometiam pecado muito grave e, por isso, mereciam ser castigados para dar o exemplo. Portanto, se casassem conscientes de estarem dentro do quarto grau de consanguinidade, ou afinidade, estavam, no plano eclesiástico, excomungados, e mais: seriam presos no aljube e condenados a pagar 50 cruzados. No caso de casarem com impedimento dirimente, pereceriam as mesmas penas, exceto a de excomunhão.[204]

201 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 116, liv. I, tít. LXVII.

202 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 116, liv. I, tít. LXVII.

203 Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

204 "Grave peccado commettem, e dignos são de exemplar castigo, os que sem o devido temor de Deos, em grande prejuizo de suas almas se casão, sabendo que ha entre elles impedimento dirimente, com o qual não val o Matrimonio, e os contraentes ficão em estado de condemnação: Pelo que conformando-nos com a disposição de direito, mandamos, que qualquer subdito nosso, que casar por palavras de presente com a pessoa, com a qual

Na prática, existiam variações nos critérios das dispensas segundo a possibilidade financeira e influência política daquele que pretendesse obter uma dispensa no Brasil colonial. A motivação religiosa também podia ser manipulada for fatores externos mundanos, o que nos mostra a volatilidade dos critérios para estabelecer uma família através do casamento. Até o fim do século XVIII, o processo de dispensa era bastante complicado e implicava um alto custo processual, o que justificava muitas vezes viver em concubinato, esporádico ou contínuo. Foi só em 26 de janeiro de 1790 que o papa Pio VI concedeu o poder de dispensar gratuitamente, em todos os graus de parentesco, aos bispos do Brasil, exceto o primeiro de consanguinidade, em linha direta ou transversal, e o primeiro de afinidade em linha direta apenas, pela bula *Magnam Profecto Curam*.[205]

Nos documentos coloniais paulistas discutidos por Nizza da Silva comprovou-se que a bula de 1790 só consagrou uma situação de fato.[206] Os bispos e outros religiosos do Brasil já concediam dispensas havia muito tempo.

Na capitania da Paraíba podemos encontrar na documentação aplicações das dispensas e autorizações que refletem essa prática, mesmo antes de 1790. É o caso de Sebastião Ferreira, morador na Paraíba em 1708. Ele fez um contrato de casamento com Luzia Gomes, documento que já tratamos antes quando falamos dos dotes, e, mesmo com os esponsais contraídos, o casamento não se realizou, em função da consanguinidade em terceiro grau entre os noivos, uma vez que seus pais eram primos comuns, sendo a mãe dele prima do pai dela. Os noivos tiveram "[…] copula sciente […]" antes do casamento, sabendo serem impedidos, resultando um filho da união. Entretanto, diziam que não o fizeram para facilitar a dispensa, mas por "[…] fraqueza humana […]."[207]

esteja dentro no quarto gráo de consanguinidade, ou affinidade, sabendo do tal impedimento, (além do Matrimonio ser nullo, e se haverem de separar) fique incorrendo em sentença de excomunhão maior, e será preso no aljube, e condemnado em cincoenta cruzados, e nas mais penas, que parecerem justas. E os que contrahirem Matrimonio sabendo, que ha entre elles outro impedimento dirimente, incorrão nas mesmas penas de prisão, pecuniaria, e arbitrárias, excepto a de excommunhão." Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 122.

205 Concordam com essa posição da maior popularidade do acesso as dispensas: Silva (1986) 132 e Wehling/Wehling (2001) 157.

206 Silva (1986).

207 AHU_CU_014, Cx. 4, D. 292.

O requerimento sustentava que Luzia Gomes era pobre e estava infamada, sem poder bancar um dote em razão de sua pobreza e, assim, 'achar marido', pelo que menos mal lhe faria ter uma dispensa e assegurar um casamento e pai para seu filho. E, afinal, pelo Concílio de Trento, a *affinitas ex copulla illicita* não era obstáculo ao casamento, exceto em primeiro grau.[208]

O documento data do período anterior às Constituições da Bahia, publicadas em 1719. Diferentemente do que ocorreu aos noivos, as Constituições previam o prejuízo às almas no livro 1, título LXIX, § 294 e retiravam a validade do casamento nestas condições, ficando os noivos em estado de condenação. Por isso, se fazia necessária a dispensa, ou a aplicação da pena: separação do casal, excomunhão, prisão no aljube e pagamento de 50 cruzados. Essa pena ainda não podia ser referida neste período, pelo que o padre aplicou uma outra solução.

Se os impedimentos eram devidamente comprovados, a dispensa matrimonial para o 'mal já consumado' não poderia vir sem punição. Segundo Trento, que pregava a publicidade do matrimônio, para um caso de delito com efeito público e escandaloso, fazia-se necessária uma satisfação ao povo escandalizado.[209]

O escandaloso, como ainda será mencionado em outros casos, enfatizava o aspecto público do pecado, não chegando à Igreja por meio da confissão. Precisava gerar um castigo público, ao contrário do que acontecia no mundo confessional e da penitência. Portanto, a dispensa foi concedida com uma condição: que ambos pedissem perdão ao povo pelo escândalo que provocaram, além de ser considerada "[...] legitimada a prole porem attendendo ao costume da terra em que as pessoas brancas não costumão servir e trabalhar em obras pias pera se lhes impor semelhante penitencia [...]."[210]

Vemos, portanto, que a penitência dependia da condição. Pessoas brancas não serviam nem trabalhavam em obras pias em penitências, mas precisavam se retratar em público, pelo escândalo que causaram com seu pecado, e pagar 50 patacas. A tensão entre ter um filho dentro ou fora do casamento é aqui explo-

208 Castro / Nogueira (1930).
209 "Os impedimentos comprovados necessitavam de uma dispensa matrimonial e essa implicava uma punição. O casal era considerado culpado, não importando qual dos contraentes estava impedido e, segundo a concepção tridentina que acentuava a publicidade em torno do matrimônio, para um delito que se tem feito público e escandaloso, era preciso dar também uma pública satisfação ao povo, que infelizmente escandalizou." Goldschmidt (2004) 84.
210 AHU_CU_014, Cx. 4, D. 292.

rada e demonstra como fazia diferença na vida social da colônia. É bastante peculiar como esta informação está diretamente relacionada à possibilidade da mulher conseguir um novo casamento – depois de infamada, e só ela enquanto mulher seria, restava bancar um bom dote para ter a possibilidade de 'achar' marido por eles "[…] haverem tido copula pela qual ficou a oradora incapacitada pera poder cazar com outrem principalmente sendo pobre e havendo parido do orador […] e não tem dote para achar marido […]."[211]

No dispositivo da concessão, o padre Cipriano da Silva, prepósito das missões, escreveu que dispensava o casal pelos poderes a ele conferidos por Roma, em 28 de julho de 1707, para dispensar um e outro foro durante a ausência do bispo pelo período de 10 anos. Portanto, o caso mostra que nem foi o bispo que concedeu a dispensa, ampliando, ainda mais, a popularidade da concessão de dispensas: neste caso, feita por um padre com poderes para isso e passados belo bispo ainda no começo do século XVIII, o que antecede a bula papal citada em quase 80 anos.

Mais dispensas puderam ser identificadas, apesar de termos menos detalhes dos arranjos e dos pormenores dos pedidos, através dos registros de casamentos da Diocese de Olinda (atual Arquidiocese da Paraíba). Em 20 de fevereiro de 1798, na capela das Bananeiras, Dionisio Ferreira e Thereza de Jesus casaram dispensados no segundo grau de 'sanguinidade simples' pelo reverendo senhor Cônego juiz das dispensas na forma do ritual romano. À margem do documento, encontramos indicação dos seus nomes e a classificação de 'pardos'.[212]

No mesmo ano, em 15 de agosto, Joze Fidelis dos Santos e Ana Joaquina também casaram dispensados em segundo grau de 'sanguinidade lateral', pelo cônego juiz das dispensas. Também na lateral do documento pode-se ler a classificação de pardos.[213] Em 5 de julho de 1802, casaram João Batista de Andrade e Theodora Ferreira, dispensados por 'cópula ilícita' em função da afinidade.[214] Mathias Barbosa e Josefa Maria foram dispensados no segun-

211 AHU_CU_014, Cx. 4, D. 292, fl. 1v.

212 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.

213 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.

214 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

do grau de consanguinidade pelo juiz das dispensas e casaram em 10 de janeiro de 1819 no oratório de Serra da Raiz.[215]

Os brancos Francisco da Costa do Espírito Santo e Izabel Maria Vieira, ele gravemente enfermo em perigo de vida, casaram em 13 de novembro de 1801, com dispensas de impedimentos de consanguinidade e afinidade ilícita.[216] Perto da morte, doente, a dispensa sanaria provavelmente um pecado sério para levar para o outro mundo: um concubinato, possivelmente vivido por muitos anos.

Todos foram dispensados na Paraíba pelo cônego juiz das dispensas, que aparece aqui como cargo eclesiástico; um cargo especial para decidir pelas dispensas no fim do século XVIII.

A estrutura do juízo eclesiástico era rápida, simples, pouco onerosa, com pequeno número de funcionários e juízo sumário. Era composta por vigários, para registrar o movimento vital da população; juiz dos casamentos, um tipo de juiz específico para os assuntos de casamento e para conduzir os esponsais e analisar os pregões e conhecer dos impedimentos, fazendo correr os banhos e efetivar licenças, além de seus auxiliares; e um promotor, que opinava obrigatoriamente no caso de impedimentos.[217] Entretanto, a falta de indivíduos capacitados para exercer essa justiça concorria para que as funções se concentrassem em uma só pessoa, como aconteceu com o Doutor Antonio Soares de Barboza, vigário colado da freguesia de nossa Senhora das Neves da cidade da Paraíba, e que também atuava enquanto vigário da vara, juiz dos casamentos, resíduos, e delegado das dispensas.[218]

Nem todas as dispensas diziam respeito às aproximações familiares. Muitas delas foram necessárias em razão do cargo exercido na colônia, estando previstas em leis extravagantes ou nas Ordenações.

Manuel José Pereira Caldas foi juiz de fora da vila de Arcos de Valdevez e trabalhou no Brasil como ouvidor da Paraíba por mais de quatro anos, cargo que até então exercia quando resolveu casar com licença real na cidade de Pernambuco. Portanto, pediu à rainha D. Maria I, em 1785, para nomear-lhe sucessor e

215 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1762–1819.

216 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

217 Regimento do Auditorio Ecclesiastico do Arcebispado da Bahia, metropoli do Brasil (1853), título V.

218 AHU_CU_014, Cx. 17, D. 1385.

transferi-lo para Pernambuco, como secretário do governo da cidade, cargo que se achava vago. Segundo alegava, pretendia se estabelecer na outra Capitania e, por esse motivo, não poderia continuar a servir à rainha.[219]

O documento mostra que o ouvidor precisava de autorização real para se casar no Brasil, pois juízes de fora, desembargadores e ouvidores eram proibidos de contrair núpcias, nas terras de 'conquista', sem antes conseguirem autorização real. Os ministros que se casassem no ultramar, sem licença de sua majestade, seriam riscados do serviço, conforme previa o decreto de 26 de março de 1734.[220]

Também solicitou licença em 1747 ao rei D. João V, com base no mesmo decreto, o ouvidor da Paraíba António Ferrreira Gil, para casar com a filha do capitão-mor de Pernambuco, Thereza Josefa da Costa.[221] Ele era ouvidor da capitania da Paraíba e ela filha do capitão-mor da capitania de Pernambuco e, pelo cargo que possuía, a autoridade precisou pedir autorização real.

Por meio deste decreto, o rei, sob argumento da boa administração da sua justiça, condicionava a continuação da prestação do serviço real dos seus ministros à licença passada por ele para que pudessem se casar. O terreno privado da vida a dois era invadido pelo domínio público, onde o exercício do poder sobre os agentes da administração era controlado intimamente desde o reino. O rei deveria opinar e, ainda mais, autorizar o casamento entre o agente público e sua escolhida esposa. É no decorrer do século XVIII que se constata pouca clareza nessa linha de separação entre o privado e o público, época da citada administração pombalina.[222]

219 AHU_CU_014, Cx. 29, D. 2138.

220 "Decreto em que se determinou, que os Ministros, que se casarem nas conquistas sem licença de Sua Magestade, sejão riscados do serviço. Por convir á boa administração da Justiça e utilidade publica, que os Ministros de letras, que passão a server-me nas Conquistas, e especialmente no Estado da India, nellas não contraihão matrimonio, sem expressa licença minha: Hei por bem ordenar, que todo o que contravier esta Resolução, seja pelo mesmo facto, não só suspenso, mas riscado do meu serviço, e não possa usar da insignia de Toga, tendo-a: e ao Vice-Rei do Estado da India e Governadores das mais Conquistas ordeno os remettão logo na primeira monção, ou frota, que se offerecer, obrigando-os a embarcar-se. A Meza do Desembargo do Paço o tenha assi entendido. Em Lisboa Occidental a 26 de Março de 1734. Com Rubrica de Sua Magestade." Boletim do Conselho Ultramarino (1867), vol. 1, 407.

221 AHU_CU_014, Cx. 14, D. 1197.

222 Brigas (2012) 389: "A pouca clareza na definição do que seja matéria de interesse público e matéria de conteúdo privado é uma constante nos diplomas do século XVIII. […] O Privado surge espontaneamente da alteração ocorrida nas funções do Estado, em que o

Outro ouvidor-geral da Paraíba, Gregório José da Silva Coutinho, requereu licença para casar com Francisca de Morais de Aragão, com quem estava "contratado para casar."[223] Ela era filha de coronel e, consequentemente, a licença não se limitava ao casamento, mas também à permissão para administrar os bens provenientes da relação. Há dois documentos no Arquivo Histórico Ultramarino com o mesmo pedido: um de 13 de agosto de 1799 e o outro de 10 de dezembro de 1799. O que os diferencia são dois despachos diferentes, pois havia outra disposição legal que regia o casamento dos ministros do rei: as Ordenações Filipinas. O livro I mandava que os julgadores *temporaes* não casassem com mulheres de sua própria jurisdição, em razão do período temporário de suas judicaturas.

Na disposição das Ordenações estavam especificamente proibidos de casar, sem autorização específica, os corregedores das comarcas, provedores, ouvidores dos mestrados, ouvidores dos senhores das terras, e os juízes de fora das cidades, vilas e lugares dos reinos, durante o tempo do exercício dos ofícios, com mulheres dos respectivos lugares.[224]

Estamos diante de mais uma regulamentação através das leis das especificidades de um aspecto familiar. Era proibido aos solteiros exercer o serviço público por mais de um ano, período no qual tinham que arranjar casamento se estivessem exercendo ofício de julgar ou escrever, o que revela a importância de estar casado nesta época.[225]

A desobediência da regra de casar sem licença real implicava na suspensão dos cargos, além da anulação de todos os atos feitos no cargo após o casamento. Um detalhe que sobressalta no texto, aqui reproduzido, é a utilização da expressão 'casar por palavras de presente' em um texto legal de 1603,

domínio público é desprivatizado, na expressão de Philippe Ariès, sendo posteriormente delimitado pelo Estado. O âmbito privado passa a assumir-se como domínio independente da acção estadual. […] O Estado não encara o domínio privado enquanto extensão do seu objecto de regulamentação, mas como uma área que importa proteger com respeito pela sua autonomia. É, portanto, uma nova perspectiva de 'menor intervenção', por contraposição com o exclusivismo público do período anterior. […]"

223 AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2554; e AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2514.

224 "[…] mandamos que os Corregedores das Comarcas, Provedores, Ouvidores dos Mestrados, Ouvidores dos Senhores das terras, e os Juizes de fóra das cidades, villas e lugares de nossos Reinos e Senhorios, durando o tempo de seus Officios, não casem per palavras de presente sem nossa licença com molheres dos lugares, ou Comarcas, em que forem Julgadores, nem com molheres, que nas ditas Comarcas stêm com tenção de nellas morar […]." Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. XCV.

225 Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. XCIV, 233.

posterior ao Concílio de Trento. Ou seja: mais um ponto a ser inserido na discussão sobre as repercussões das decisões de Trento em Portugal.

No documento mais antigo, o pedido não foi satisfeito por contrariar as Ordenações por despacho na lateral do documento que: "[...] com muito maior razão prohibe que os julgadores temporaes cazem com mulheres de sua jurisdição por serem taes cazamentos contra o serviso de [...], e boa administração da justiça, como se diz na Ord. L I. 95. [...]"[226]

Como o requerente não revelou no pedido a causa ou circunstância da família, e ficando claro que eles eram naturais da mesma capitania, talvez até da mesma vila, foi decidido não conceder o pedido até que informasse as razões do descumprimento de um preceito das Ordenações.

Já o segundo documento traz um despacho que concede a autorização pedida em 10 de dezembro de 1799. A rainha, em conformidade com a opinião do Conselho Ultramarino, concede a licença para que ele casasse, não obstante o impedimento que resultava das ordens reais, sem sabermos a razão. No final, o cumprimento da lei foi dispensado pelo favor real.

2.4.3 Casamentos entre índios

Não ando longe ao pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, como um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível – que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado.

Levi Strauss

As fontes que analisaremos foram produzidas pela administração imperial portuguesa. Como acontece nos estudos sobre os índios no Brasil, a raridade das fontes tradicionais pré-colombianas é um problema recorrente. Mas este não é motivo para desânimo: é necessário admitir que não faltam fontes para estudalos no contexto do Brasil colonial, nem muito menos razão para aderir às teses consideradas tradicionais, de teor nacionalista, que prevaleceram na historiografia até a década de 1970 e onde se minimizou a participação dos índios na

226 AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2514.

História do Brasil.[227] Sobre a Paraíba, Horácio de Almeida, por exemplo, considerava os índios submissos e colaboradores do projeto colonial português.[228]

A tendência desta historiografia é de defender que eles estavam em desaparecimento. Muito pelo contrário, a mais recente historiografia propõe uma outra abordagem. As primeiras descrições dos índios do Brasil, como a carta de Caminha e de Vespúcio, caracterizavam a visão europeia dos povos nativos e, especificamente das índias, em imagens ambivalentes: entre humanidade versus inocência e sexualidade versus feminilidade.[229] O grande desafio atual, entretanto, é ultrapassar os estereótipos dessas visões unilaterais, que reproduzem figuras antagônicas, e enfatizar a complexidade da cultura dos índios e sua conduta social, a partir das conclusões dúbias deixadas por estes mesmos relatos: entre missão e guerra justa, conversão e canibalismo, ferozes bestas e submissos convertíveis.[230]

Partindo da necessidade de uma história empírica, também queremos desfazer as imagens pré-concebidas do período colonial brasileiro, estabelecidas por aquelas leituras da colônia feitas desde o fim do período colonial, possibilitando o questionamento através da História do Direito de certos estereótipos e categorias fixas.[231] Estamos tratando de uma mudança radical do relato historiográfico da História colonial. Como mostramos na introdução, herdamos uma maneira de fazer história própria do positivismo e do arianismo, em que a 'raça' branca era exaltada e os índios e as mulheres eram classificados racialmente em categorias fixas.

Quanto aos seus casamentos, desde o século XV os portugueses já haviam estado em várias partes do mundo, tendo contornado a África e atingido o Japão em meados do século XVI. Eles sabiam da existência de outras maneiras de constituir famílias e significar relações sexuais. Assim, a grande questão teológica deste período em relação ao casamento dos povos nativos era se o tipo de união praticada por estes povos preenchia os requisitos da lei de Deus, se o casamento era celebrado segundo a lei da natureza ou não.

Já em 1556, Alonso de la Vera Cruz, o primeiro professor de filosofia no 'Novo Mundo', publicou na Cidade do México o *Speculum coniugiorum,* um

227 Neste sentido, Abreu (2009); Viana (2005); Varnhagen (1857).
228 Almeida (1966).
229 Myscofski (2013).
230 Como tem sido desenvolvido na historiografia por Langfur (2014); Monteiro (1994); Vainfas (1995).
231 Magaldi / Figueiredo (1985).

livro sobre os casamentos ‘indígenas’ na colônia espanhola e revelou como os primeiros princípios da lei natural se encontravam em todos os povos.[232]

Nem todos concordavam com esta hegemonia. A ideia do casamento segundo a lei da natureza foi interpretada de várias outras maneiras, chegando ao Brasil. Sua aplicação na colônia variou em razão dos casamentos de índios e escravos.[233] Segundo o Direito Canônico, certos povos não conheciam a instituição natural do casamento, mas apenas as uniões passageiras, posto que o casamento era uma realidade natural que não decorria diretamente da natureza humana. Se os casamentos dos infiéis eram considerados segundo a lei da natureza, poderiam ser validados depois da conversão ao cristianismo. Admitia-se, portanto, que o casamento pudesse existir em outras sociedades não cristianizadas, mas somente o cristão é que cumpria os requisitos da lei divina.

Quanto à sua aplicabilidade ao casamento dos índios no Brasil, as opiniões foram divergentes. Os primeiros jesuítas duvidavam que os índios respeitassem a lei da natureza. Manuel da Nóbrega, o primeiro líder da missão jesuíta no Brasil, acreditava não haver casamento natural, nem matrimônio verdadeiro entre eles, segundo desabafou numa carta a Azpilcueta, posto que não pareciam querer preservá-lo por toda a vida, como dizia quando esteve na Bahia.[234] O religioso argumentava que os homens índios tomavam e separavam-se das mulheres quando queriam, além de ser difícil encontrar um índio sequer que não tivesse impedimento de consanguinidade ou afinidade com seu cônjuge.

Por esta razão, Nóbrega colocava, desde o início da colonização, a necessidade da flexibilização do reconhecimento das uniões quando ainda estava na capitania de São Vicente, uma vez que o casamento entre tio e sobrinha, chamado de avuncular, era a regra da constituição do ritual.[235] Embora não tenha estado na capitania da Paraíba, que só seria estabelecida pelos colonizadores em 1585, Nóbrega deixou informações sobre várias outras partes do Brasil, compondo as várias lacunas que precisamos considerar para repensar este período de fontes esfaceladas.

232 Vera Cruz ([1556] 2007).

233 No mesmo período a discussão também aflorou quanto aos casamentos dos japoneses. Ver, por exemplo, Gay (1964).

234 Leite (1956b) 132–145. Doc. 8: Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10–08–1549.

235 Nóbrega (1955).

Como a proximidade familiar entre os casados era a regra, os jesuítas passaram a pedir poderes para realizar dispensas nos casamentos ou jamais conseguiriam manter os novos batizados casados. Manuel da Nóbrega requereu ao papa autoridade para realizar dispensas entre os índios por causa das relações entre familiares, um tipo de indulto geral. Ele constatava que muitos deles, depois de batizados, queriam até casar, mas não podiam por causa da proximidade familiar sanguínea.[236]

José de Anchieta também se queixou a Inácio de Loyola, em 1554, sobre o hábito recorrente de haver relações entre familiares próximos em graus proibidos, sendo necessário uma solução prática imediata que desse mais poder aos jesuítas para liberar aqueles impedimentos. Anchieta reclamava também da dificuldade em batizar e reconhecer os casamentos que eles já possuíam com mulheres com quem tinham afinidade próxima, proibida pelo *Ius Commune*. "[…] por isso parece-nos sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira que possam contrair-se matrimónios em todos os graus, excepto de irmãos com irmãs."[237]

Da mesma forma o padre Luís da Grã, escrevendo ao mesmo Loyola, em 1556, dizia:

> Como en estos Indios la maior honra y riqueza es tener muchos hijos, ansí lo es tener muchas mugeres, pero a la verdad ninguna es muger verdadera, sino concubina porque las dexan cada vez que se les antoja, y porque la más legítima muger entre ellos es la hija de la hermana […].[238]

Segundo ele, o pecado da carne era tão difundido no Brasil que os índios não podiam ser batizados, por perigo de cair em pecado por viverem em concubinato, já que não poderiam casar com a antiga esposa pela proximidade de sangue.

236 "En esta tierra ay muchos hombres los quales están amancebados y desean casarse con ellas, y será grande servicio de N. Señor. Ya tengo scripto que nos ayan del Papa poder para dispensar nosotros en todos estos casos con los hombres que en estas partes de infieles andan, porque unos duermen con dos hermanas y desean después que tienen hijos de una casar con ella y no pueden, otros tienen otros impidimientos de affinidad y consanginidad y para todo, y por remedio de muchos, se devria esto luego de impetrar, para sosiego y quietación de muchas consciencias. Y lo que tenemos para los gentiles se devria tambén tener y aver para los chrystianos destas partes, y a lo menos hasta que del Papa se aya general indulto. […]" Nóbrega (1955) 481–482.

237 Leite (1957b) 114, § 24. Doc. 23: Carta de Ir. José de Anchieta [ao P. Inácio de Loyola?], Piratininga [setembro 1554].

238 Leite (1957b) 292, § 7. Doc. 46: Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 08–06–1556.

> […] quánta necessidad hahi del Padre Sancto dispensar con estes Indios en todo lo que toca al derecho positivo, assí en los grados de consaguinidad como de affinidad, y lo mesmo con los mamelucos. Lo de la Bula para estas dispensaciones sirve más para outras tierras en las quales se usan casamientos entre los infieles, pero los destas generaciones por aquá no usan casamiento como tengo dicho. Hun remédio usamos con algunos que vemos hábiles para el baptismo y, cathecuminados sufficientemente, que les ensenhamos cómo casen antes de ser baptizados, según la lei de naturaleza, para que quando los baptizarmos, hallándolos ya casados según lei de naturaleza, puedan persevar en el casamiento que es prohibido por solo el derecho positivo, como concede nuestra Bulla y el derecho canónico. Desseamos saber se baptizaremos aquellos que ultra de seren sufficientemente instruídos y no tener obstáculo de peccado, ni peligro propinquo dél, tiénese tamen experiencia que llegando el tiempo no sólo pecarán carnalmente, pero tomarán concubinas.[239]

O jesuíta Pedro Cardim questionava se haveria entre os índios do Brasil uma união verdadeira, apesar de constatar a ocorrência de casamentos, uma vez que possuíam muitas mulheres ao mesmo tempo e porque separavam-se delas também com muita facilidade. Para celebrar a união, havia uma grande festa, que marcava o início do casamento, na qual tanto o homem quanto a mulher passavam por rituais de iniciação. Após o casamento, podiam beber, mas, segundo os conselhos dos mais velhos, deveriam ser prudentes ao falar sob o efeito da bebida.[240]

Nestes primeiros anos de colonização são abundantes as descrições das relações sexuais entre os índios. A prática sexual deles extrapolava padrões dicursivos estabelecidos havia séculos na Europa: mantinham relações sexuais com várias pessoas ao mesmo tempo – e entre algumas com grande diferença

239 Leite (1957b) 293, § 7. Doc. 46: Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 08–06–1556.

240 "Entre eles há casamentos, porém há muita dúvida se são verdadeiros, assim por terem muitas mulheres, como pelas deixarem facilmente por qualquer arrufo, ou outra desgraça, que entre eles aconteça; mas, ou verdadeiros ou não, entre eles se faziam deste modo. Nenhum mancebo se acostumava casar antes de tomar contrário, e perseverava virgem até que o tomasse e matasse correndo-lhe primeiro suas festas por espaço de dois ou três anos; a mulher da mesma maneira não conhecia homem até lhe não vir sua regra, depois da qual lhe faziam grandes festas; ao tempo de lhe entregarem a mulher faziam grandes vinhos, e acabada a festa ficava o casamento perfeito, dando-lhe uma rede lavada, e depois de casados começavam a beber, porque até ali não o consentiam seus pais, ensinando-os que bebessem com tento, e fossem considerados e prudentes em seu falar, para que o vinho lhes não fizesse mal, nem falassem coisas ruins, e então com uma cuia lhe davam os velhos antigos o primeiro vinho, e lhes tinham a mão na cabeça para que não arrevesassem, porque se arrevesava tinham para si que não seriam valentes, e vice-versa." Cardim ([1583 e 1601] 2000) 168.

de idades – e, mesmo que encontrassem a própria mulher cometendo adultério, eles não a matavam, o que deveria causar espanto aos portugueses.

A falta de cerimônias também chocava os portugueses, uma vez que, chegada a idade de casar, as mulheres eram simplesmente 'levadas' pelos homens.[241] A flexibilidade das uniões foi descrita, por exemplo, pelo padre José de Anchieta, como a falta de importância, entre os cônjuges, de que o marido ou a mulher tivessem outros companheiros.[242] Filhas também podiam ser oferecidas sexualmente nas cerimônias antropofágicas;[243] mulheres podiam deixar o marido e escolher outro companheiro[244] ou decidir ser "[…] varonil e virago" e viver como homem – cortavam os cabelos e iam às guerras, à caça e se casavam com outras mulheres, as quais faziam companhia e serviam.[245]

Por isso, podemos afirmar que nem todas as mulheres entravam em casamentos monogâmicos e estáveis. Ademais, as tarefas e a divisão sexual do trabalho implicavam regras diferentes das conhecidas na Europa: elas podiam trabalhar na lavoura (pelo menos nas sociedades tupi), ocupação que foi exercida por homens após a chegada dos missionários na costa do Brasil.[246]

241 "Não fazem nenhuma cerimónia em seus casamentos, nem usam de mais neste acto que de levar cada um sua mulher para si quando chega a uma certa idade por que esperam, que serão então de quatorze ou quinze anos pouco mais ou menos. Alguns deles têm três, quatro mulheres, a primeira têm em muita estima e fazem mais caso que das outras. E isto pela maior parte se acha nos principais que o têm por estado e por honra e presam-se muito de se diferenciarem nisto dos outros." Gândavo ([1576] 2004) 101–102.

242 Anchieta (1867) 255.

243 Nóbrega (1955) 64–65.

244 "Os indios do Brasil parece que nunca têm animo de se obrigar, nem o marido á mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com ellas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ella, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso d'isso, porque se é ainda moça, ella toma outro, e se é velha assim se fica sem esse consentimento […]." Anchieta (1867) 254–255.

245 "Algumas índias há também entre eles que determinam de ser castas, as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentiriam ainda que por isso as matassem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem fêmeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão à guerra com seus arcos e frechas, e à caça, perseverando sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher." Gândavo ([1576] 2004) 101–102.

246 Embora esta informação seja apenas quanto aos índios Tupinambá, baseada em fontes de relatos de viagens. Ver Socolow (2015) 46.

As viúvas também tinham um modo peculiar de casar novamente. Entre os Tupinambá, por exemplo, quando um índio morria, sua viúva era obrigada a casar com o irmão do marido falecido. Na falta deste, com um parente mais próximo na via de parentesco do ex-marido.[247]

Já é reconhecido pela historiografia que a homossexualidade masculina também era comum. Vários processos inquisitoriais mencionaram casos sodomíticos entre índios e outros homens.[248] A palavra *Tibiri*, um local na Paraíba, até hoje assim chamado, deriva de *tibero*, que quer dizer sodomítico, e é assim chamado por causa da apreensão de um jovem tapuya pelos potiguaras, quando estavam em guerra, abusando dele naquele local, pelo que chamaram o local de *tiberoy*, que quer dizer, 'água do pecado sodomítico'.[249]

Os jesuítas confirmavam essa afirmação. Em 1551, Pero Correia escreveu:

> Scrívamos mui amenudo de allá cómo se han en todas las cosas porque sepamos acá cómo nos avemos de aver en otras semejantes, porque me parece que esta gentilidad en algunas se parece con los moros, así como en tener muchas mugeres, y en praedicar por las mañanas de madrugada, y el peccado contra naturaleza, que dizen ser allá muy común, lo mismo es en esta tierra.[250]

Também na carta do padre Luís da Grã, ao Padre Inácio de Loyola, em 1556, há um relato:

> El Obispo haze mucho caso de que andan nudos los Indios y dize peccaren en ello contra la naturaleza, y no le quadra que ansí se baptizen o entren en la iglesia. Nós dissimulamos porque no tienen ellos de que se vestir ni cobrir, ni nós se lo podemos dar, que ellos de buena voluntad andarian vestidos.[251]

Em 1549, a *Bula Licet debitum*, do papa Paulo III, concedeu poder de dispensar o parentesco daqueles que já eram casados segundo a natureza antes de se converterem. Nóbrega afirmava ter usado do artifício para realizar os casa-

247 "Costumam os Tupinambás que quando algum morre que é casado é obrigado o irmão mais velho a casar com sua mulher, e quando não tem irmão, o parente mais chegado pela parte masculina; e o irmão da viúva é obrigado a casar com sua filha se a tem […]." Sousa ([1587] 1851) 317.

248 Mott (1988); Silva (2013).

249 Herckman ([1639] 1886) 251.

250 Leite (1956a) 224–225, § 1. Doc. 24: Do Ir. Pero Correia [ao P. João Nunes Barreto], África [S. Vicente, 20–06–1551].

251 Leite (1957b) 294, § 8. Doc. 46: Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola, Piratininga, 08–06–1556.

mentos, reforçando a concepção do matrimônio segundo a natureza antes do batizado:

> "E posto que tenhamos poder de dispensar no parentesco de direito positivo com aquelles que antes de se converterem já erão casados, comforme a nossas bulas e ao direito canonico, isto não pode quá aver lugar, porque não se casão pera sempre viverem juntos como outros infieis, e se disto usamos alguma hora, hé fazendo-os primeiro casar in lege naturae e despois se bautisão."[252]

Em 1554, o papa Pio IV concedeu por 10 anos o poder de dispensar nos terceiro e quarto graus de consanguinidade e afinidade os convertidos em Goa e Brasil, mas estas autorizações não resolviam outras situações pragmáticas encontradas pelos jesuítas no Brasil, como ainda veremos.

O breve do papa Pio IV, de 1561, permitiu que os ordinários do Brasil e das Índias dispensassem perpetuamente nos impedimentos de consanguinidade e de afinidade, reforçado em 1566 pelo indulto do papa Pio V, com mesmo conteúdo do breve anterior.[253]

252 Leite (1957b) 277–278, § 4. Doc. 44: Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Inácio de Loyola [São Vicente, maio de 1556].

253 Leite (1958) 318–319, §§ 1–3. Doc. 43: Faculdades concedidas pelo Papa Pio IV ao Bispo do Brasil, Roma, 28–01–1561: "1. Poderá elle e os mais ordinarios da dita terra, per si e por deputados absolver, no fora da consciencia, quaesquer pessoas de qualquer Ordem regular ou secular das ditas partes, de toda a excomunhão, suspenção e outras penas eclesiásticas e de quaesquer peccados por graves e enormes que seiao, ainda conteúdos na Bulla da Cea, tirando a conspiração contra o Papa ou seu estado ou contra algum Cardeal da Igreja Romana e o pôr mãos violentas em Bispos e outros Prelados, morte de Sacerdote, levar armas e outras couzas prohibidas aos infieis, e falsificar Letras Apostolicas, dos delictos conteúdos na Bulla da Cea semel in vita et semel in morte, e os demais casos reservados todas as vezes que lhe parecer, dando sempre sua penitencia saudavel. 2. Poderá dispensar com os ditos em toda irregularidade contrahida por qualquer caso, tirando bigamia e homicidio voluntario ainda cometido em guerra contra infieis. Poderá dispensar que os ditos possão receber quaesquer ordens sacras ainda de missa, e de usar das recebidas ainda no ministerio do altar, e que possão receber e reter quaesquer benefícios, curados ou simplex, sendo compativeis, ainda que seião conezias, praebendas, dignidades, personados, adminstrações ou dignidades maiores depois de Bispo nas Igreias metropolitanas, ou principaes nas Collegiadas, ainda que aya costume de ser elegidos pera as ditas dignidades, ou tenhão cargo d'almas com tanto que seião eleitos, presentados e constituídos nos taes cargos canonicamente. 3. Poderá dispensar (sem por isso levar algum preço) nos matrimonios contrahidos scienter vel ignoranter por-los moradores daquelas partes sendo consumados por copula, ainda que seião entre pessoas no 4.º grão simple ou 3.º e 4.º mixtos, coniunctas ou variamente travadas por consanguinidade e affinidade, ou empedidas por publica honestidade e ainda que antes se ouvesem suiado por adulterio, não tendo dado nenhum delles causa aa morte do consorte defuncto. E

Mas só em 1567, com o breve *Cum gratiarum animum*, é que foram permitidas as dispensas em todos os graus de Direito Positivo, pois os de Direito Divino e Direito Natural jamais poderiam ser dispensados. As dispensas das leis eclesiásticas eram dadas pela Igreja e as das leis civis pelo soberano. "Nas matérias canônicas as dispensas só podem ser concedidas pelo Papa, ou pelo Bispo, e seus Vigarios geraes quando se trata de um facto que não excede o poder do Bispo."[254]

Mas estas dispensas não eram suficientes, especialmente para o casamento de outros infiéis que atravessavam o Atlântico e, por vezes, deixavam forçadamente os companheiros em algum lugar da África ou não tinham como comprovar documentalmente que foram ou não casados antes ou se o cônjuge anterior havia morrido ou não.

O problema se agravou. Em 1583, o visitador Gouveia organizou uma junta no Brasil, para discutir o problema do casamento dos infiéis. Ele consultou por cartas a Fernão Perez, Gaspar Gonçalves, Luis de Molina, em Portugal; e Quiricio Caxa e Ignacio Tolosa, no Brasil. As respostas, as mais diversas, estão conservadas num documento da Biblioteca de Évora.[255]

O problema central nesta discussão, muito mais do que as afinidades dos casados, era a poligamia destes novos povos. Os casamentos dos índios entre mais do que um parceiro ou poligâmicos podiam ultrapassar a conta de duas, chegando a ser até de oito mulheres, sem problemas entre elas, como comentou Brandonio, o personagem dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*:

> Podem tomar três e quatro, e ainda sete ou oito, segundo a valentia e esforço, de que cada um é dotado, que a isso se tem principalmente respeito, e a ser homem que possa bem sustentar as mulheres, que toma à sua conta para êsse efeito. Alviano: Pois como não têm essas mulheres brigas entre si, causados dos ciúmes que de fôrça devem de ter umas das outras? Brandonio: Por nenhum caso se lhes alembra, isso; antes são muito conformes, cousa que é digna de fazer grandes invejas. As donzelas, enquanto o são, se conhecem pelos cabelos, que trazem cortados, mas tanto que as fazem donas, o deixam crescer, sem nisso haver engano.[256]

tambem poderá dispensar pera que de novo se fação e selennizen em face da Igreja; e declarar os filhos dos taes por legitimos e tirar toda a macula de infamia encorrida por pessoas ecclesiasticas com occasião das couzas ditas."

254 Sousa (1803).

255 BE, Cousas do Brasil. CXVII1–33.

256 Diálogos das Grandezas do Brasil (1977) 250–251.

Para os portugueses, o grande problema na adequação destas uniões era entender e reconhecer uma hierarquia nessas relações. Segundo as recomendações católicas, era essencial descobrir qual das esposas era realmente a verdadeira. Frei Vicente de Salvador relatou sua inquietação e criou um critério de predileção.

> Não é fácil averiguar, mormente entre os principais, que têm muitas mulheres, qual seja a verdadeira, e legítima, porque nenhum contrato exprimem, e facilmente deixam umas e tomam outras, mas conjetura-se que é aquela de que primeiro se namoram, e por cujo amor serviram aos sogros, pescando-lhes, caçando, roçando o mato para a sementeira, e trazendo-lhes a lenha para o fogo. Mas o sogro não entrega a moça até lhe não vir seu costume, e então é ela obrigada a trazer atado pela cintura um fio de algodão, e em cada um dos buchos dos braços, outro, para que venha à notícia de todos, e depois que é deflorada pelo marido, ou por qualquer outro, quebra em sinal disso os fios, parecendo-lhe que se o encobrir a levará o diabo, e o marido de qualquer maneira a recebe, e consumando o matrimônio, se tem que esta é a legítima mulher, ou quando assim não estão casados, a cunhada, mulher que foi do irmão defunto, ainda que lhe ficasse filho dele, ou a sobrinha filha, não do irmão, que esta tem eles em conta de filha própria, e não casam com ela, senão da irmã, e com qualquer destas com que primeiro se casaram, ou seja, a sobrinha ou a cunhada, os casam depois sacramentalmente os religiosos que os curam, no mesmo dia em que batizam dispensando nos impedimentos, por privilégio que para isto tem, e lhes tiram todas as outras, casando-as com outros, não sem sentimento dos primeiros maridos; porque de ordinário se ficam com as mais velhas.[257]

Já Anchieta constatou que a poligamia era comum entre caciques e grandes guerreiros: a "Agoaçã que é nome commum a homem e mulher, significava barregão ou manceba commum a qualquer homem ou mulher [...]."[258] Com estes parceiros andavam às escondidas. Já as temirecôs eram as que "[...] se as têm de sua mão, de maneira que ellas não andam com outros [...]",[259] ou seja, interpretada pelo jesuíta como a esposa propriamente dita. Na tentativa de definir qual das esposas era a mais importante, chegou ao impasse de constatar a impossibilidade da escolha, uma vez que os índios viviam com o mesmo ânimo com todas as temirecôs.[260]

257 Salvador ([1627] 2011).
258 Anchieta (1867) 257.
259 Anchieta (1867) 257.
260 "Os que têm muitas mulheres a que chamam Temirecô, não é possível saber-se com qual d'ellas se juntaram com animo marital, porque nem elles entendem quanto importa falar n'isto verdade, nem o sabem dizer realmente, porque para com todas tiveram o mesmo animo. [...]" Anchieta (1867) 260.

Antes de ser um pecado, a poligamia relacionava-se com as alianças para a guerra: um chefe tinha prestígio porque tinha muitas mulheres e não o contrário.[261] Assim como a antropofagia, outro incômodo que assombrou os piores sonhos europeus, ou "do modo que este gentio tem acerca de matar e comer carne humana", era mais do que um sistema de vingança pessoal, mas uma maneira de organizar e significar a sociedade, daí o prazer e alegria que demonstravam no ritual coletivo. Era tão forte e importante, que chegavam a matar os filhos caso eles fossem filhos de pais inimigos. Se alguma mulher fosse pega e presa por um tribo inimiga e engravidasse enquanto estivesse com eles, se conseguisse fugir e voltar à sua aldeia original, a própria mãe ou o avô matavam a criança depois de nascida e a comiam.[262]

A questão do casamento cristão dos infiéis recém convertidos e a poligamia foi tratada especialmente em três bulas: a bula *Altitudo Divini Consilii*, do Papa Paulo III, de 1 de junho de 1537; a bula *Romani Pontificis*, do Papa Pio V, de 1571; e a bula de Gregório XIII de 25 de janeiro de 1585.[263] A primeira destas bulas permitia aos novos fiéis que eram polígamos a possibilidade de se casarem com a mulher que quisessem, no caso de ter esquecido qual era sua primeira mulher depois do batizado, contornando a então estabelecida regra de casar com a primeira esposa. A segunda bula declarava que a mulher que se convertesse com o polígamo é a que deveria ser a esposa legítima, depois da conversão, contrariando, também, a tradição da escolha da primeira esposa. Esta bula parece ter gerado polêmica quanto à sua aplicação no Brasil, segundo teólogos portugueses e brasileiros. Já a terceira bula, de Gregório XIII, pôs fim às discussões, aceitando que os novos convertidos pudessem se casar novamente com novo cônjuge, tendendo para a aplicação do privilégio paulino, o que era eficaz caso o novo fiel não soubesse dizer se o cônjuge anterior ao batismo quereria manter a vida em comum ou se converter.

261 Perrone-Moisés (2001).

262 Diálogos das Grandezas do Brasil (1977) 264.

263 Texto das bulas: Metzler (ed.) (1991) 361–364. *Altitudo Divini Consilii*, no vol. I, doc. 83, *Romani Pontificis* no vol. II, doc. 263, 894–895, *Populis ac Nationibus* no vol. II, doc. 430, 1228–1230. As bulas foram discutidas em: Castelnau-L'Estoile (2009).

2.4.4 Dispensas, casamentos e concubinatos entre os índios na Paraíba

Na Paraíba colonial as dispensas mencionadas por esta pesquisa foram registradas nos livros de casamentos das paróquias. Em 15 de setembro de 1802 os nubentes índios José Joaquim de Sancta Ana e Anna Maria da Silva foram dispensados no segundo grau de consanguinidade.[264] No dia 29 de abril de 1809, Lourenço de Britto e Natália Pereira foram igualmente dispensados no segundo grau de consanguinidade e casados pelo "Illustríssimo Senhor Doutor Provisor Manoel Vieira de Lemos."[265]

O grande esforço para cristianizar e incutir nas suas práticas o ritual do casamento católico repercutiu por séculos e mudou os costumes e crenças dos índios. Nos documentos feitos pelos portugueses, no século XVIII, encontramos vários registros de índios casados a assentarem seus matrimônios e o nascimento dos seus filhos conforme o dogma católico. Em alguns livros de batismos, não há nomes em Tupi ou outras línguas originais; somente nomes cristãos, até porque para receber o sacramento católico precisava-se ser conhecido com novo nome, tornando-se outra pessoa depois do batismo.

Segundo o mapa geral da capitania da Paraíba, referente ao ano de 1798, enviado à coroa pelo governador Fernando Delgado Freire de Castilho, 167 índios casaram, dentre os quais 83 eram homens e oitenta e quatro, mulheres.[266] No ano de 1800, casaram 235, sendo 112 homens e 123 mulheres.[267] Em 1801, casaram 134, sem especificações acerca do gênero.[268] No ano seguinte, 1802, foram 97 índios e 95 índias.[269] Em 1804, foram 80 índios e oitenta e três índias.[270] E, por fim, em 1805 casaram 85 índios e 82 índias.[271] Proporcionalmente ao número de habitantes da Capitania nestes anos, eles foram os que mais casaram, embora esta informação possa ser

264 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.
265 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.
266 AHU_CU_014, Cx. 36, D. 2617.
267 AHU_CU_014, Cx. 38, D. 2711.
268 AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764.
269 AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2890.
270 AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3273.
271 AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3318.

contestada pela falta de informações que temos, posto que não sabemos detalhes da contabilização desse número de casados nem muito menos os critérios e identificação de índios para a categoria.

Em Alhandra, na Paróquia Nossa Senhora da Assunção,[272] vários casais de índios batizaram seus filhos legítimos, revelando que eles eram casados segundo os ritos da Igreja Católica. Nos registros de batizados de 5 de novembro de 1770 a 17 de dezembro de 1775, encontramos o registro de Manoel, nascido em 9 de novembro de 1770, que era filho, neto materno e paterno de índios.[273] Também nasceu André, em 21 de novembro de 1770, filho legítimo e neto materno e paterno de índios.[274]Muitas Marias, como a nascida em 10 de março de 1771, filha e neta de índios.[275] Francisco, filho legítimo, neto paterno e materno também de índios.[276]

Casaram-se em Alhandra, na Paróquia de Nossa Senhora da Assunção, em 1798, os índios Manoel da Costa de Jesus e Joana; Lourenço de Almeida e Joana Pinheiro;[277] Joaquim da Silveira (viúvo) e Leonarda de Britto; o capitão João Pereira de Sousa (viúvo) e Vicencia Maria (viúva); António de Albuquerque de Oliveira e Paula da Rocha.[278] No ano seguinte, em 1799, casaram-se: os índios Francisco Lopes e Antônia Josefa Barbosa, Felipe Pinheiro (viúvo) e Joana Pereira (viúva).[279]

Crianças também nasciam filhas de índios solteiros, como no registro de 20 de julho de 1772: Margarida foi inscrita como filha natural dos índios

272 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados 05.11.1770 a 17.12.1775.

273 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados 05.11.1770 a 17.12.1775.

274 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados 05.11.1770 a 17.12.1775.

275 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados 05.11.1770 a 17.12.1775.

276 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados 05.11.1770 a 17.12.1775.

277 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

278 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados 05.11.1770 a 17.12.1775.

279 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados 05.11.1770 a 17.12.1775.

solteiros Jozê Pereira e Paula, sendo que todos os avós eram incógnitos.[280] Alguns índios viviam em concubinato e batizavam os filhos segundo os ritos cristãos.

Era também comum as índias registrarem seus filhos com pais incógnitos, não identificando a paternidade. Poncia, filha da índia Ignacia Dias e pai incógnito, era neta materna de índios; e Antonio, filho de índia viúva e pai incógnito.[281] Nascido em 10 de dezembro de 1771, Joseph foi batizado em casa porque estava em *periculo mortis*, filho natural da índia Domingas Pinta, viúva, e de pai incógnito.[282] Outros registros indicam especificamente que as índias eram solteiras: a filha legítima da índia Maria, solteira, e pai incógnito, nasceu em 17 de novembro de 1771.[283] Outra Maria, nascida em março de 1771, era filha de Ana Maria e pai incógnito.[284] Cosme nasceu em 29 de abril de 1771, era filho natural da índia Nazaria do Ô, solteira, e pai incógnito, e avós maternos índios.[285] Joam, nascido em 23 de maio de 1771 era filho da viúva índia Lara Fernandes e pai incógnito e neto materno de índios.[286]

Outras crianças não eram filhas legítimas ou naturais, mas eram encontradas e batizadas até por mulheres sem companheiros, como é o caso da viúva índia Luzia. Reproduzimos o registro integralmente como exemplo:

> Aos dezasette dias do mes de outubro de mil sette centos e settenta e hum annos eu Antonio Coelho do Amaral, vigário actual interino desta Parochial Igreja de Nossa Senhora da Assumpção da vila de Alhandra, nela batizey, com Santos óleos ao pavulo Simão índio achado na encruziada do caminho desta villa que toma para a Parayba, pela viúva a índia Luzia Cardoza e por isso de pais e avós incógnitos em onze deste mesmo corrente mes e anno acima declarados: forão padrinhos o Sargento Simão Rodrigues

280 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.
281 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.
282 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.
283 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.
284 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.
285 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.
286 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

> Soares e sua mulher Nathalia Tavares, índios fregueses e moradores desta mesma Alhandra: de que tudo fiz este assento no mesmo dia que por verdade assinei. Antonio Coelho do Amaral. Vigario em Alhandra.[287]

Segundo o registro, Simão foi batizado no dia 17 de outubro de 1771, depois de ter sido encontrado em uma encruzilhada por uma índia viúva. Ela batizou a criança encontrada, como filho de pais incógnitos, que foi apadrinhada por índios moradores de Alhandra.

Também há registros de expostos deixados nas casas dos índios. No registro de 2 de janeiro de 1771, notamos que Anna Maria foi exposta na casa do índio Pedro Cardozo, homem casado.[288] Como a filiação era desconhecida, não citava o nome da mulher de Pedro, nem os avós, somente os padrinhos. António Victoriano também foi exposto na casa do índio Manoel Pinto.[289]

E havia, até, casos de filhos espúrios, de pai incógnito, mas de mãe casada:

> Aos dous dias do mes de novembro de mil sette centos e setenta e hum annos, eu Antonio Coelho Amaral vigário actual interino desta Parochial Igreja de Nossa Senhora de Assunção da villa de Alhandra nesta batizey com santos óleos a parvula Justa nascida aos vinte e quatro de outubro próximo passado filha espúria da índia casada Gerarda de Lima, natural desta villa de Alhandra e de pai incógnito; neta materna dos índios o Tenente Angelo Floriano de Souza e de sua mulher Luiz de Lima naturaes da villa da Bahia de Sam Miguel forao padrinhos João de Abreu cazado e Michaella Barboza viúva índios todos fregueses e moradores desta predicta Alhandra: da que tudo fiz este assento no mesmo dia que por verdade assiney. Antonio Coelho de Amaral. Vigario em Alhandra.[290]

Justa nasceu no dia 24 de outubro de 1771 e era filha espúria da índia casada Gerarda de Lima e pai incógnito, o que nos leva a questionar a reação do marido de Gerarda. E Manoel era filho espúrio da índia Domingas Ferreira, casada, e pai incógnito e foi registrado em 1 de novembro de 1772.[291]

Por todas essas evidências fica claro que, ainda que Portugal exigisse mais formalidade nos relacionamentos, várias situações foram registradas para além

287 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

288 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

289 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

290 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

291 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

do que podia ser desejado. Os registros cristãos mostram já um processo de adaptação a um modelo de casamento diferente daquilo que foi encontrado na colônia, além de indicar que índios continuavam a se casar entre eles e ter filhos de pais incógnitos, o que poderia significar relações não reconhecidas pela Igreja, mas cujos filhos eram aceites como cristãos e batizados.

2.4.5 Casamentos entre escravos

A discussão acerca do casamento católico dos escravos não aconteceu somente no Brasil colonial. Na Idade Média, a discussão acerca da escravidão civil e natural já implicava em discussões acerca da possibilidade dos escravos casarem, como acontece na obra de São Tomás de Aquino.[292]

À medida que a escravidão assumia proporções globais, com o tráfico dos Impérios Ibéricos, da América[293] ao Japão,[294] o movimento da nova escolástica, de caráter extremamente pragmático, passou a discutir o casamento dos escravos. A questão polêmica que se discutia era a relação do *dominium* do esposo sobre o corpo da esposa, e o *dominium* do senhor sobre a liberdade do escravo. Pedro de Ledesma, por exemplo, dissociava os diferentes domínios nestas relações: ambos não se contradiziam, podendo haver casamento sem perda da liberdade, uma vez que eram domínios diferentes.[295]

292 A questão da natureza do casamento dos escravos já havia sido colocada há muito mais tempo, a ponto de ter sido discutida na filosofia medieval por São Tomás de Aquino, nos *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo.* Aquino defendeu que o estado de escravidão era compatível com o casamento, e que o consentimento dos senhores não era necessário. Enquanto o matrimônio era matéria de Direito Divino e Humano desejado por Deus antes da queda de Adão e Eva para reprodução das espécies, a escravidão era de Direito Positivo, consequência do pecado do homem, não desejada por Deus. Portanto, a escravidão seria contra a natureza e não poderia impedir o matrimônio, que existia conforme a natureza. Desde que todos os homens eram iguais pelo Direito Natural e a escravidão pertencia ao Direito Positivo e não podia impedir o Direito Natural e Divino, o casamento e a escravidão não procediam do mesmo Direito. Assim, a escravidão não era incompatível com o matrimônio. São Tomás defendeu a total liberdade para o casamento dos escravos, achando argumentos filosóficos para que mesmo casados permanecessem escravos. Aquino, Scriptum super Sententiis, liber IV a distinctione XXXIV ad distinctionem XXXVI (distinctione 36, q. unic., art. 2). http://www.corpusthomisticum.org/snp4034.html (consultado em 31/10/2020).

293 Gomes (2010), Slenes (2011) e Metcalf (1991).

294 Ehalt (2017).

295 Ledesma ([1592] 1595), Q. 52, a. 2, fl. 365r: "Articulus Secundus. Utrùm ser uus possit contrahere matrimonium sine consensu domini. […] Summa Articuli. Prima concluso.

Os documentos de natureza pragmática deixados pelos jesuítas relatam essa inquietude nas colônias sobre os casamentos dos escravos e o *dominium* do senhor. Desde o início da colonização, Manuel da Nóbrega insistia na necessidade de uma providência para os envolvimentos sexuais das escravas na colônia:

> Nestas partes há muitos escravos e todos vivem em peccado com outras escravas. Alguns dos tais fazemos casar, outros areceam fiquarem seus escravos forros e não ousão casá-los. Seria serviço de Noso Senhor mandar V. A. huma provisão em que declare nam fiquarem forros casando […].[296]

Parece, assim, que o grande empecilho para que os senhores concorressem e estimulassem o casamento entre eles, no Brasil, era o medo que pudessem relacionar o casamento com a liberdade. Os senhores de escravos temiam que o casamento deles implicasse na alforria, incerteza também compartilhada pela América espanhola. Os jesuítas diziam que:

> Os que estão amancebados com suas mesmas escravas, fazemos que casem com ellas e, por ser costume novo a seus senhores, am medo que casando lhes fiquem forras, e não lho podemos tirar da cabeça. Isto hé cousa muy proveitosa para estas partes, e para São Thomé e outras partes onde há fazendas de muytos escravos. Devia El-Rey de mandar desenganar aos senhores, que nom fiquão forros, porque isto arreceão; que doutra maneira todos os casarião.[297]

Outro problema prático que surgiu foi como coordenar o novo casamento do escravo com a sua vida passada, uma vez que depois do Concílio de Trento se fez extremamente essencial verificar a vida passada das pessoas à procura de impedimentos. Neste sentido, era necessário verificar se os escravos já tinham sido casados e até mesmo reconsiderar as dificuldades em encontrar vestígios dos cônjuges do passado.

A bula que já citamos de Gregório XIII também permitiu que os jesuítas do Brasil pudessem dispensar os escravos trazidos da África dos matrimônios ocorridos antes de serem batizados, casando-os no modelo cristão.[298] Castelnau-

Seruus habet ius ad contrahendum matrimonium: sine cõsensu domini. Ratio huius conclusionis est. Nam ius positiuum deriuatur à iure natural, ut constat: Ergo seruitus, quae est de iure positivo, non potest praeiudicare iuri natural, quod est de matrimónio contrahendo […]."

296 Nóbrega (1955) 101.

297 Leite (1956a) 287, § 5. Doc. 36. Carta do Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13–09–1551.

298 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. I, tít. LXXI fazem referência a esta bula; ver Silva (1986) 141; Castelnau-L'Estoile (2011) 375. Bula transcrita em: Metzler (ed.) (1991) 1228–1230, Populis ac Nationibus, doc. 430.

l'Estoile interpreta como a oportunidade encontrada no Brasil de poder ser escravista e cristão: a bula possibilitava que os escravos pudessem casar depois de convertidos, descartando os casamentos do período em que haviam sido 'infiéis'.[299]

Mas foram as Constituições Primeiras do Arcebispado da Baía, baseadas no "[…] Direito Divino e humano […]", que estabeleceram expressamente o casamento entre escravos e outras pessoas cativas ou livres.[300] As constituições faziam menção expressa à tradição medieval da Igreja, através da citação dos comentários a Lombardo de Tomás de Aquino, Gregório IX e ao decreto de Graciano, que podem ser observadas nas suas notas de rodapé.[301]

Neste caso, os senhores não podiam impedir o casamento, nem tratá-los pior por isso ou, ainda, separar um casal, vendendo um deles para lugar remoto. Caso o fizessem, cometiam pecado mortal, segundo texto das Constituições, "[…] e tomão sobre suas consciencias as culpas de seus escravos, que por este temor se deixão muitas vezes estar, e permanecer em estado de condemnação. […]"[302] Por isso, não deveriam colocar impedimentos ou dificuldades. Entretanto, o domínio permanecia o mesmo: "[…] ficão escravos como de antes erão, e obrigados a todo o serviço de seu senhor."[303] Tentava-se apagar da memória do escravo o famoso e temido casamento segundo a natureza, preparando-o para contrair um casamento sob a perspectiva do Direito Canônico.[304]

299 "A bula de 1585 sobre o matrimônio era um reconhecimento de fato pelo papado de que existia escravidão de índios e africanos no Brasil. O apelo ao papa e ao direito canônico sobre o tema do casamento permitiu assim que os jesuítas do Brasil se sentissem reconfortados em sua escolha de possuir, fazer trabalhar e vender escravos. […]" Castelnau-L'Estoile (2011) 378; Castelnau-L'Estoile (2009).

300 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 125, liv. I, tít. LXXI.

301 O decreto de Graciano está na referência "cap. 1. cap. 2. cap. Si quis ingennuus 4. cap. Si foemina 5. 29. q. 2." Gregório IX está em: "c. 1. de Conjug. Servor." O "tit. IX du liv. IV" faz referência às decretais de Gregório IX – a base do Corpus Iuris Canonici. E São Tomás está em: "D. Thom. in 4. dist. 36. q. unic. art. 2. in corpore", que refere a distinctio 36, questão única das Sentenças de Pedro Lombardo.

302 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 125.

303 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 125.

304 "[…] Apagado assim na memória do escravo o casamento "segundo a lei da natureza" (na perspectiva da Igreja), estava ele apto para contrair casamento pelo Direito Canônico." Silva (1986) 141.

Coerente com estas motivações, podemos afirmar que esses casamentos de escravos aconteceram na Paraíba Colonial. No fim do século XVIII, encontramos registros dos casamentos entre escravos pelas censos feitos pelos capitães ordenados pelo Coroa, recuperados desde 1798 nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino. A divisão baseia-se em casamentos anuais ocorridos de 'pretos' e 'mulatos' e, entre estes, de livres e cativos.

Em 1798, casaram 45 homens cativos e 42 mulheres cativas pretas; e mais 13 homens cativos e 15 mulheres cativas mulatas – números extremamente baixo em relação, por exemplo, aos mulatos (189 homens e 182 mulheres), mas extremamente próximos dos pretos livres (26 homens e 28 mulheres).[305]

Em 1800, casaram-se 89 pretos cativos e 87 pretas cativas; e, ainda, 50 mulatos cativos e 51 mulatas cativas. O número ainda é desproporcional se comparado aos livres da mesma condição: 119 pretos livres, 117 pretas livres; 328 mulatos livres e 329 mulatas livres.[306]

No ano de 1801, o número de cativos pretos ultrapassou o de pretos livres: casaram 54 pretos livres, 55 pretas livres, 88 pretos cativos e 81 pretas cativas. Mas, entre os mulatos, a diferença permaneceu grande: 405 mulatos livres, 405 mulatas livres para 39 mulatos cativos e 21 mulatas cativas.[307]

Em 1802, os dados relacionados aos classificados como 'pretos' permanecem próximos: casaram 65 pretos livres, 69 pretas livres, 70 pretos cativos e 72 pretas cativas. Entre os mulatos, continuou a grande diferença: 263 mulatos livres, 264 mulatas lives, 36 mulatos cativos e 35 mulatas cativas.[308]

Ano de 1804: casaram 108 pretos livres, 106 pretas livres, 98 pretos cativos e 101 pretas cativas. Quanto aos mulatos, foram: 253 mulatos livres, 264 mulatas livres, 42 mulatos cativos e 48 mulatas cativas.[309]

E, por fim, no ano de 1805, casaram 109 pretos livres, 114 pretas livres, 142 pretos cativos e 131 pretas cativas. E ainda 329 mulatos livres, 332 mulatas livres, 48 mulatos cativos e 53 mulatas cativas.[310]

Para a realização dos casamentos, as Constituições exigiam que os vigários, coadjutores, capelães e outros sacerdotes examinassem se os escravos sabiam a doutrina cristã, ao menos o Pai Nosso, a Ave Maria, o Creio em

305 AHU_CU_014, Cx. 35, D. 2510.
306 AHU_CU_014, Cx. 38, D. 2711.
307 AHU_CU_014, Cx. 39, D. 2764.
308 AHU_CU_014, Cx. 41, D. 2890.
309 AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3273.
310 AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3318.

Deus Padre, os mandamentos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja e se entendiam o santo matrimônio, havendo intenção de permanecer no serviço de Deus. Os religiosos só podiam proceder à realização do matrimônio caso houvesse certeza da consciência dessa doutrina. Caso houvesse suspeita de que os escravos tinham se casado em suas terras de origem, os religiosos podiam dispensar do antigo matrimônio.[311]

Nizza da Silva questiona se a prática do exame de doutrina, como condição prévia do casamento de escravos, realmente acontecia, posto que as exigências da Igreja eram as mesmas para os casamentos de homens livres. Como a autorização dos senhores não era necessária, como vimos a partir do texto das Constituições, e supondo que a presença de certidões e as chamadas 'denunciações' eram exigidas, os escravos certamente não conseguiam, de fato, documentos que comprovassem seu estado civil nas diversas partes da África, onde a organização documental estava longe de se parecer com a burocracia europeia e de onde estas pessoas haviam sido subtraídas de forma violenta.

Nizza da Silva notou uma certa flexibilidade dos párocos quanto à celebração, desde que alguém se responsabilizasse pela posterior apresentação de certidões necessárias, além de outras possibilidades, como apresentar testemunhas. Nós acrescentamos: o problema já vinha sendo tratado desde as bulas do século XVI quanto à desconsideração do passado anterior ao batismo, mas em poucos anos uma nova geração de escravos passou a nascer no Brasil, sem mais ter conexões físicas com os vários lugares da África.

Procuramos, assim, por estes elementos nos documentos. Em 2 de novembro de 1809, Domingos Jose Antônio, gentio de Angola, casou com Maria Fernandez, filha legítima. Neste registro, o vigário escreveu que os nubentes foram "[...] confessados, examinados de Doutrina e feitas as denunciaçoins [...]",[312] provando, de modo isolado, que o exame de doutrina foi feito, pois não temos número suficiente em comparação a todos os registros do livro, uma vez que está bastante estragado. Entretanto, o registro não traz mais informações sobre ela, se era liberta ou escrava.

João e Ana, ambos 'do gentio de Angola', escravos de Cozme da Costa Teixeira, com banhos correntes, sem impedimentos, casaram em 18 de outubro de 1798. Destacamos que os dados fornecidos para caracterizar os

311 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 126–127, liv. I, tít. LXXI.
312 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1807–1812.

sujeitos são os do senhor, dizendo de onde ele era morador. O registro nada diz acerca do conhecimento da doutrina católica.[313] E, nestes casos, os escravos pertenciam a um mesmo dono.

Em 1 de dezembro de 1798, Antônio e Margarida, escravos do reverendo Luiz Gomes de Melo, ambos 'do gentio de Angola', casaram "[...] na Capella do Guarabira filial desta Matriz de Mamanguape, com banhos correntes sem impedimento [...]."[314] Nada consta sobre o exame da doutrina.

Nos dois casos vemos que os nubentes possuíam a mesma origem, dado que Socolow já havia notado para outras partes do Brasil. Aqueles nascidos em algum lugar na África tenderam a casar com pessoas das mesmas localidades de origem – com predominância para ambos serem de Angola ou de Angola com crioulos. Isto corrobora, também, o estudo de Schwartz, que identificou esse padrão na Bahia.[315]

Diferentemente, os escravos que já haviam nascidos na colônia preferiam companheiros também ali nascidos, posto que possuíam a mesma língua e costumes.[316] Nesse mesmo sentido apontou o estudo de Solange Rocha: os escravos que se casavam na Paraíba oitocentista, período posterior ao da nossa análise, pertenciam ao mesmo dono, ao mesmo local, o que indica a praticidade do encontro e da constituição da família, além de que parece que os escravos que mais se casavam eram aqueles que pertenciam a senhores com um alto status social.[317]

No nosso período em análise, casaram também: Pedro 'do gentio de Angola' e Ana crioula, escravos do capitão-mor José Pereira de Castro, em

313 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.

314 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.

315 Schwartz (1988) 320: "Os cativos de Angola eram muito menos seletivos, casando-se com outros africanos ou crioulos, aparentemente preocupando-se menos com a endogamia."

316 Socolow (2015) 146.

317 "Apesar de não dispor da confirmação dessa hipótese, a maioria dos casamentos de escravos se dava com pessoas que residiam no mesmo local ou pertenciam ao mesmo senhor, indicando um controle senhorial nos vínculos desse grupo social. Esse controle poderia nem passar pela escolha do cônjuge, função que caberia aos cativos, mas deveria ser na própria propriedade senhorial, especialmente, no caso das freguesias rurais. Mas essas são algumas suposições, pois as evidências analisadas não me dão subsídios para afirmar a quem caberia a escolha do cônjuge, no caso dos matrimônios escravos." Rocha (2007) 196.

28 de agosto de 1798;[318] João, viúvo, e Gracia, ambos gentios de Angola, escravos do mesmo dono, Manoel Pinto, em 24 de novembro de 1809, tendo sido examinados da doutrina.[319]

Há registros de batismos em que podemos identificar explicitamente a relação dos pais, para aqueles casados legitimamente. É o caso de Antonio e Feliciana, escravos de Jozé Dias da Cruz, que em 25 de dezembro de 1797 batizaram a filha legítima Maria, sendo padrinhos: Antonio da Silva Pereira, solteiro, e Joana da Silva, casada.[320] No mesmo sentido, a escrava Joana, filha legítima de Jozé Barboza e Luiza, escravos de Antonio da Fonseca, foi batizada em 8 de novembro de 1797.[321]

Em outros casos, os pais não tinham a relação identificada nos registros de batismos, não se sabendo expressamente se os pais escravos estavam casados ou não. Em 24 de julho de 1755 foi batizado o escravo Manoel, filho de escravos de Micaella Soares.[322] Em 15 de junho de 1732, Izabel foi batizada, filha de Luis e Joana, escravos do capitão Francisco Marques,[323] e, em 6 de julho de 1731, Daniel foi batizado, filho do escravo de Sebastião Alvarez Lima e da escrava de sua filha viúva Joana Batista.[324] Joam e Damiana, escravos de Joam de Andrade, registraram Nicacio em 13 de agosto de 1797, que teve como padrinho Joze Pedro.[325] Luiza, batizada em 1 de janeiro 1798, era filha de Manoel e Ritta, escravos de Jozé Fernandes.

Outras anotações permitem identificar casos em que os escravos viviam em concubinato. Até parece ser está a preferência de muitos senhores, ao contrário

318 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.

319 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1807–1812.

320 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 70r.

321 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 72r.

322 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 84r.

323 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1731–1807.

324 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1731–1807.

325 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1731–1807, fl. 62r.

das recomendações de alguns religiosos, que insistiam em realizar o casamento para evitar as relações de concubinato em que muitos escravos viviam.

André João Antonil, que era formado em Direito Civil e depois de entrar para a Sociedade de Jesus veio para o Brasil ser reitor do Colégio Jesuíta na Bahia, fez uma descrição sobre a preferência que alguns senhores tinham pelo concubinato em detrimento do casamento.

> Opõem-se alguns senhores aos casamentos dos escravos e escravas, e não somente não fazem caso dos seus amancebamentos, mas quase claramente os consentem e lhes dão princípio dizendo: Tu, Fulano, a seu tempo casarás com Fulana. E daí por diante os deixam conversar entre si como se já fossem recebidos por marido e mulher; e dizem que os não casam porque temem que enfadando-se do casamento se matem logo com peçonha ou com feitiços, não faltando entre eles mestres insignes nesta arte. Outros, depois de estarem casados os escravos, os apartam de tal sorte por anos que ficam como se fossem solteiros, o que não podem fazer em consciência. Outros são tão pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos, que os têm por muito tempo no canavial ou no engenho sem batismo. E dos batizados muitos não sabem quem é o seu Criador; o que hão de crer; que lei hão de guardar […].[326]

Portanto, relatos não faltam sobre as arbitrariedades dos senhores sobre a prática do domínio sobre o escravo e o nível da liberdade das relações para formalizar a relação.

Nos casos de oposição do senhor, havendo todos requisitos cumpridos, o arcebispo podia autorizar a celebração do casamento dos escravos. Mas a historiografia tem mostrado a existência de cartas escritas pelos senhores, autorizando o enlace de seus escravos, o que não explica a liberalidade que existia na lei. Portanto, mesmo havendo texto legal, os senhores seguiam proibindo os casamentos.[327]

Mais indícios desta proibição pelos senhores do Brasil aparecem na *Propaganda Fide*, em Roma, em um memorial em latim em nome dos escravos da Bahia.[328] A *Sacra Congregatio* da Propaganda Fide foi estabelecida em 1622, pelo Papa Gregório XV, com a intenção de controlar melhor a evangelização dos novos povos que antes eram desconhecidos por Roma, tirando um pouco do

326 Antonil ([1711] 2007) 99–100.
327 Goldschmidt (2004) 14.
328 Roma, Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, vol. I (1649–1713), série Congressi, America Meridionale, doc. 164, fl. 467r–v, mentionado em: Castelnau-L'Estoile (2010).

poder que estava sob a mão das coroas portuguesa e espanhola, afastando-se da agenda política destes reinos e ganhando mais independência.

Neste documento, os escravos no Brasil queixavam-se ao papa que os senhores proibiam os casamentos, forçando-os a viver no celibato, além de outros pedidos pontuais de escravos e escravas, sobre cartas de alforria e conflitos sobre casamentos, onde os senhores impediam enlaces. O procedimento, diretamente endereçado ao rei, poderia ser mais fácil e menos dispendioso, devido aos altos custos da justiça e à corrupção, mas, contrariamente, os escravos, que pertenciam à confraria dos negros de Salvador, dirigiram-se ao papa em latim, através de um intermediário, o padre jesuíta italiano Antonio de Brandolini, que passava pelo Brasil em 1708.[329]

Entretanto, como assinalou Schwartz, o escravizado não dependia do casamento consagrado pela Igreja, quer para os escravos, quer para os livres, para formar uma família.[330] Dizer que um casal não era casado e que seus filhos eram ilegítimos não significava que eles não formavam uma unidade familiar. A própria recusa do senhor não impedia a convivência familiar fora dos reconhecimentos religiosos cristãos.

Na Paraíba colonial, identificamos registros de crianças onde são mencionadas apenas as mães, o que pode indicar algumas dessas possibilidades acima: ou que viviam em concubinato – o que não explica a possibilidade de terem os nomes dos pais, como às vezes aparece em alguns livros de registros; ou por proibição do senhor em reconhecer o relacionamento; ou por serem filhos, de fato, de pais desconhecidos – fruto de estupro ou da prostituição forçada ou não das escravas. Considerando também que os senhores frequentemente tinham relações sexuais forçadas com as escravas, muitos podiam ser filhos de senhores que não lhes interessava alforriar.[331]

Em 3 de março de 1731, Maria 'mulatinha' foi registrada como filha natural de Maria mulata, escrava de Anna Gomes, e pai incógnito.[332] Joana, filha da escrava de Joseph Gomes Barreto, foi registrada em 24 de janeiro de 1732, sem dados do pai.[333] Luzia Cabrinha, filha da parda

329 Castelnau-L'Estoile (2010), Castelnau-L'Estoile (2011).

330 Schwartz (1988) 130.

331 Silva (2002).

332 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1731–1807.

333 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1731–1807.

Josefa, escrava da viúva Maria Correa de Sá e pai incógnito, nasceu em 26 de outubro de 1770 e teve como padrinhos o pardo Martinho da Costa Ferreyra, solteiro, e o índio Domingos Pinheyro.[334]

O livro de batizados da Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba, com registro de junho de 1794 a outubro de 1796, foi organizado de modo a fazer menção aos filhos legítimos ou naturais. Diferente dos outros livros desta natureza, neste não constam referências à condição das pessoas. Entretanto, mencionava a condição jurídica quando se tratava de escravos, não especificando variações de cor e apenas mencionando a condição mesma de escravo. Outro dado importante é que, neste livro de batismo, não são identificados índios.

Há mais registros de escravos batizados como filhos naturais apenas de escravas, sem constar informação sobre o pai. Juliana foi batizada em 8 de maio de 1797, filha natural de Luzia, sendo ambas escravas de Maria Pires.[335] Em 20 de janeiro de 1797 foi a vez de Joana, filha natural de Barbara, escravas de Jose Antonio de Faria.[336] Anselmo, filho natural de Maria, escravos da viúva Thereza de Jesus Maria, foi batizado e teve como padrinhos Joze Francisco, escravo do ajudante Francisco da Costa Barboza e Ana Maria, sua mulher, forra, em 21 de maio de 1797.[337] Francisco, batizado em 21 de maio de 1797, era filho natural de Rosa, escravos do alferes Francisco da Silva Pereira; tendo como padrinhos Joam dos Santos, solteiro, e Adriana de Barros.[338] Os últimos dois foram batizados no mesmo dia, na mesma matriz da vila de Pombal, pelo mesmo cura Antonio Jose. Também foram batizados dois filhos legítimos, em um total de quatro batizados naquele mesmo dia.

Em 1 de novembro de 1797, Hilária foi batizada, filha natural de Roza, escravas do ajudante Francisco da Costa Barboza e foram padrinhos Joze

334 Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

335 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 46r.

336 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 46v.

337 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 41v.

338 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 41v.

Pereira de Souza, casado, e Emcrenciana de Jesus Maria, solteira.[339] Pedro, filho natural de Bernardina, escravos de Onofre da Costa, foi batizado em 24 de outubro de 1797 e teve como padrinhos: João Martins e sua mulher Maria de Jezus.[340] Em 4 de janeiro de 1798 foi a vez de Luiza, filha natural de Maria, escravas do capitão Jozé Ferreira de Souza.[341] Joaquim, em 10 de janeiro de 1798, era filho natural de Francisca, escravos de Maria da Costa da Fonseca.[342] Em 17 de novembro de 1797 Luiza foi batizada, filha natural de Theodozia, escravas de Luzia Ribeira, e pai incógnito.[343] Em 15 de outubro de 1797, Maria também foi batizada, filha de Roza, escravas de Vital Leite, pai incógnito.[344] Em 27 de dezembro de 1797, Miguel foi batizado como filho natural de Angela, escrava de Jozé Paulo, mas o registro não consta que ele era escravo.[345] Em 22 de janeiro de 1798, Lourença foi batizada, filha natural de Joaquina, ambas escravas de Francisco da Costa Pacote.[346]

Em 4 de março de 1798, Cosme, filho natural de Ana, escrava de Manoel da Silva Motta,[347] e Damianna, filha natural de Anna, escravas de Manoel da Silva Motta, foram batizados.[348] Foram ainda batizados: Serafim, em 13 de março de 1798, filho natural de Luzia, escravos de Anna Leite Ferreira;[349] Jozé, em 26 de julho de 1752, filho da escrava solteira Quiteria,

339 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 65r.

340 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 67r.

341 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 71r.

342 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 71r.

343 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 72r.

344 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 72v.

345 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 73v.

346 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 74v.

347 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 75v.

348 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 76r.

349 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 76r.

escrava de Manoel Freyre; Anastacia, em 26 de julho de 1752, filha de Maria, escrava de Manoel Pereira.[350] Embora de senhores diferentes, os filhos das escravas solteiras foram batizados no mesmo dia, pelo mesmo padre e local, a capela de Santo António do Piancó.

Apesar da citada dificuldade em quantificar os registros para efeitos de comparação devido aos estragos sofridos pelos livros, a quantidade de escravas que tinham filhos sem pais é perceptivamente alta. Em outros momentos, sabemos que se tratava de filho não nascido em casamento, ou seja, aqui se reconhece que os escravos viviam em concubinato. Caso de Jozé, filho natural de Jozé e Andreza, escravos de Francisco dos Santos Villanova, batizado em 29 de janeiro de 1798.[351]

Também nos deparamos com um caso em que só os padrinhos eram escravos: em 20 de outubro de 1797, Thereza, filha natural de Francisca e pai incógnito foi batizada e teve como padrinhos Manoel e Maria, escravos de Francisco Affonso de Chaves.[352] Em nenhum caso, todavia, senhores apadrinhavam os escravos, fato que já foi identificado nas pesquisas realizadas por Schwartz.[353]

2.4.6 Evidências da miscigenação

Desde o início da colonização, as ideias acerca do matrimônio e a doutrinação católica estavam mescladas com as práticas matrimoniais dos índios, como vemos pela própria utilização da distinção entre mancebia de índias com homens brancos, a união com índias livres segundo o costume da terra, ou quando os homens brancos mais importantes também passaram a adotar o sistema de ter várias índias como companheiras.

As punições para as práticas contrárias à Igreja eram uma preocupação para os jesuítas, pois antes de Trento os padres só podiam recusar a dar o sacramento e proibir as pessoas que viviam como casadas segundo estes parâmetros de assistirem a missa. Portanto, muitos pecados aconteciam, "[...] muyta somma de casados em Portugal que vivem cá em graves pec-

350 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 44v.

351 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755.

352 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 69r.

353 Schwartz (1988).

cados: a huns fazemos ir, outros mandão buscar suas molheres."[354] Nesses casos, Manuel da Nóbrega aconselhava que se cassassem: "[…] os que estão amancebados com suas mesmas escravas, fazemos que casem com ellas […]."[355] Até porque eles tinham filhos com elas: "[…] a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal. […]"[356]

A concubinagem, nesse mundo de poucas mulheres brancas e suaves consequências temporais para o 'amancebamento', tornou-se quase a regra geral. Charles Boxer já relatava que, em meados do século XVIII, os índios do Brasil, que estavam em contato com os brancos, estavam reunidos em aldeias missionárias ou absorvidos pela concubinagem com as moradoras.[357]

As exigências cristãs da metrópole, da criação de uma família na colônia mais próxima da família branca europeia, surtiram pouco efeito nos primeiros anos coloniais. Cheio de movimento e de vida, o Brasil se tornou um lugar onde a espera de esposas brancas foi substituída pelas relações entre pessoas de todas as condições e cores, fossem brancos, negros ou índios.

São os jesuítas, como *go-betweens*,[358] que relataram essa aproximação e os casamentos entre índios e portugueses nos primeiros anos. Os jesuítas advertiam contra as relações de concubinato, o que levava os portugueses a casar com as mulheres que achavam e com as índias. "E estes amancebados tenho amoestado, por vezes, asi em pregações em geral como em particular; e huns se casão com algumas molheres se se achão, outros com as mesmas negras, e outros pedem tempo para venderem as negras, ou se casarem."[359]

Outros viviam e casavam várias vezes, em situações que implicavam em até 20 concubinatos e com anuências das índias: elas próprias, mulheres que levavam as outras para estar com o marido.

> Era costumbre antiguo en esta terra los hombres casados que tenían 20 y más sclavas y indias tenerlas todas por mugeres, y eran y son los casados con mamalucas, que son las hijas de los christianos y indias. Y tenían ellos puesto tal costumbre en

354 Nóbrega (1955) 94.
355 Nóbrega (1955) 94.
356 Nóbrega (1955) 19.
357 Boxer (1981).
358 Expressão estabelecida por Metcalf (2005).
359 Leite (1956a) 120, § 3. Doc. 7: Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía, 09–08–1549.

sus casas, que las propias mugeres con que son recebidos a la puerta de la iglesia les llevavan las concubinas a la cama, aquéllas de que ellos más tenían voluntad, y si las mugeres lo rehusavan molíanlas a palos. Y aún aa muy poco tiempo que me acuerdo que se preguntava a una mamaluca qué indias y sclavas son estas que tras con vós; respondía ella diziendo que eran mugeres de su marido, las quales ellas traín siempre consigo y miravan por ellas así como abadesa con sus monjas.[360]

Mas é no período das mudanças pombalinas que a disposição legal mudou. Mais especificamente, a partir do alvará régio de 4 de abril de 1755, que permitiu e incentivou o casamento entre portugueses e índios, tornando-o oficialmente reconhecido pelo reino. Tal fato indicava uma mudança na política de miscigenação e também impedia qualquer denominação ofensiva ou o uso do termo *caboucolos*, acabando com o temor, nos casamentos mistos, de que ter filhos poderia ser sinônimo de sofrer retaliação ou até mesmo servidão. Até então, os filhos de índias com cativos 'africanos' acabavam por não respeitar o princípio do *partus sequitur ventrem*, segundo o qual a prole da escrava herdava a condição da mãe, sendo denominado de negro e praticamente escravizado.

Antes deste alvará, o filho da mulher índia, administrada das aldeias jesuíticas com escravo de origem africana, igualava-se ao filho da escrava de origem africana com homem índio administrado da mesma aldeia.[361] O rei declarou, então, que os seus vassalos (do reino e da América) que casassem com índias não sofreriam qualquer infâmia.[362] Pelo contrário, seriam dignos da atenção real, incluindo também as relações havidas anteriores ao alvará.[363]

Este alvará faz sentido dentro da política instalada pelo Marquês de Pombal, pois mostrou uma flexibilização da atuação paterna assumida pelo próprio poder real, mais moderador, como pai comum dos vassalos.[364]

360 Leite (1956a) 438, § 6. Doc. 60: Carta do Ir. Pero Correia [ao P. Simão Rodrigues], S. Vicente, 10–03–1553.

361 Goldschmidt (2004) 149.

362 "[…] servido declarar que os meus vassallos deste reino e da America, que casarem com as Indias della, naõ ficaõ com infamia alguma, antes se faráõ dignos da minha real attençaõ; e que nas terras, em que se estabelecerem, seráõ preferidos para aquelles lugares e occupaçoens que couberem na graduaçaõ das suas pessoas, e que seus filhos e descendentes seráõ habeis e capazes de qualquer emprego, honra, ou dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razaõ destas alianças, em que seráõ tambem comprehendidas as que já se acharem feitas antes desta minha declaração […]." Transcito em: Varnhagen (1857) 242–243.

363 Varnhagen (1857) 242–245.

364 Brigas (2012) 179: "A intervenção régia é, em consequência, de carácter moderador, flexibilizando a actuação paterna, assumindo o papel de pai comum dos vassalos. Por outro

Feito para a colônia, o documento repercutiu nas capitanias. Na Paraíba, o rei enviou uma ordem para fazê-lo público.[365] O ouvidor-geral da Capitania enviou carta ao rei D. José I, informando do cumprimento da publicação do alvará. No cotidiano, o cumprimento da ordenação real afastou a tutela dos jesuítas sobre os índios e impulsionou a 'assimilação' deles à sociedade no território naquela época, além de monopolizar a economia colonial através da criação das duas Companhias de Comércio já mencionadas.[366]

O procedimento apareceu dentro do contexto em que o processo de publicação das leis no Império português, de modo geral, estava baseado na dupla leitura pública, na chancelaria da corte e nos tribunais concelhios e no registro nos livros dos tabeliães dos lugares e nos principais tribunais.[367] Com o advento da Imprensa, muitas leis passaram a ser divulgadas por tal meio. Mas a vinculação das normas vinha, de fato, da leitura e do registro.

Depois de 1755 achamos os registros dessas relações. Em 4 de março de 1771, nasceu Joseph, filho do índio João de Araújo e de Ivana Correa – ele era neto paterno dos índios Paulo de Araújo e Luiza Pereira e neto materno do capitão Manoel Lopes Machado e Josefa Maria, sem distinção da condição. Também Josefa, nascida em 3 de fevereiro de 1771, foi registrada como filha do índio Domingos Barbosa Correa e de Francisca. Da mesma forma, em 29 de junho de 1772, aconteceu com João, filho natural do índio Francisco e da viúva Marcelina. Em 17 de agosto de 1800 casaram o índio capitão Antonio da Silva Lisboa e a branca Maria José dos Anjos.[368]

Também há registros de batismos de filhos de índios com pessoas não índias, sem serem brancas, como Constancia, em 17 de fevereiro de 1771, filha legítima de índio e da 'cabra' Michaella da Cruz, neta paterna de índios e neta materna do pardo Marcal Lopes e da índia Paula da Cruz. E, entre índio e mestiça, Casimiro, registrado em 11 de março de 1771, foi batizado em casa

lado, o legislador do século XVIII ganha consciência de que a reprovação social sobre certos casamentos não é coadunável com as necessidades políticas de povoamento territorial. Neste contexto estão compreendidos o Alvará de 4 de abril de 1755 e a Lei de 9 de setembro de 1769 […]."

365 AHU_CU_014, Cx. 19, D. 1466.

366 Maxwell (2003).

367 Albuquerque (1983).

368 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

sob perigo de vida; era filho de índio e de mestiça exposta em casa de índio; avós índios e pretos incógnitos. Em 17 de fevereiro de 1800, casaram o índio Pedro Roiz e a parda Ritta Maria.[369]

A relação entre escravo e índia, outro casamento misto, às vezes causava "situações muito complicadas quando o senhor do escravo e o administrador da índia não se punham de acordo."[370] Quando havia discordância das vontades, a autoridade civil tinha que intervir porque os casamentos mistos de índios com escravos dependiam das vontades do administrador e do senhor. Quando eram a mesma pessoa, podiam impedir ou aprovar o casamento misto como quisessem, desde que não desencadeasse o recurso às autoridades episcopais.[371] Quando eram diferentes, senhor e administrador, o casamento dependeria de um acordo entre eles.[372]

O casamento com cativo, entretanto, era motivo para manter o cônjuge aldeado com os colonos. Sob o argumento da inseparabilidade do casal, o matrimônio de um índio escravo com um gentio não cativo podia trazer aquele que era livre ao domínio do senhor, assim como aconteceu com os escravos 'africanos'.

Na Paraíba colonial, encontramos um registro de casamento entre cativo e índio. O mestiço André, escravo de Ignacio Freire da Cruz, casou com a índia Gertrudes dos Prazeres em 8 de janeiro de 1802. Ele era de Goiana, filho natural da crioula Eufrosina; ela, filha legítima de Caetano de Melo e sua mulher Domingas Pereira, da vila de Alhandra. As denunciações correram tanto em Alhandra como em Goiana.[373]

Embora o registro não revele as condições da vida conjugal – como e onde viveram depois do casamento, qual era a relação dele com o senhor – podemos especular sobre as razões da realização destes casamentos mistos. Nestas situações, homens brancos pobres podiam estar em busca de melhor sustento: os homens casavam com as escravas, permaneciam no ambiente do senhor (que podia ficar com os filhos, que seriam escravos).

369 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

370 Silva (2002) 35.

371 Goldschmidt (2004) 139.

372 Goldschmidt (2004) 140.

373 Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

Outra possibilidade era nos casos de haver poucos escravos, dificultando a quantidade de casamentos entre eles. Uma opção, mais lógica, era a proximidade já existente entre os nubentes. Nestes casos, valia também para as escravas o conceito de honestidade,[374] mesmo dentro da escravidão.[375]

Os escravos também podiam casar com pessoas forras. Na Paraíba, filhos desses casais foram registrados. Em 13 de julho de 1755 foi batizada Marcelina, filha legítima do escravo do Capitão Estevão e sua mulher Joanna, que era forra.[376] Em 13 de junho 1797 Roberto foi registrado como filho legítimo de Manoel, escravo do alferes Francisco da Silva Pereira, e de Thomazia da Cruz, liberta. Como a mãe era liberta, ele só registrou o pai como escravo, ao contrário de antes, que dizia escravos quando o filho também o era. Foram padrinhos Antonio de Freitas, solteiro, e Rita, escrava de Nicolau Rodrigues, solteira. Este não é o primeiro batizado dos escravos desse senhor.[377] No dia 11 de fevereiro de 1819, no oratório de Serra da Raiz, casaram-se com banhos correntes, sem impedimentos, Simão, escravo de Francisco de Lima, e Theresa de Santa Ana, liberta, ambos do gentio de Angola.[378] André, "preto escravo" de Antonio Joze da Silva e Ignacia Gomes Bizerra, parda forra e filha legítima, casaram-se em 6 de fevereiro de 1819. Amaro, escravo de Ignacio Ribeiro, casou com Quiteria Maria, parda liberta, filha legítima, em 9 de maio de 1819.[379]

Nos casos descritos da Paraíba, só identificamos, até agora, casamentos mistos de escravos homens com libertas e não o oposto, o que pode indicar que homens livres evitavam casar com escravas, provavelmente talvez em decorrência da possibilidade da escravidão dos filhos.

O casamento entre libertos e escravos estava previstos nas Constituições da Bahia, que permitiram o casamento entre escravos, com pessoas forras ou com aquelas nascidas livres ou libertadas. A pesquisa de Nizza da Silva

374 "[…] mulher honesta comprehendem tambem a escrava, pois a condição não esclue a honestidade." Nota de Almeida em: Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, 1168, nota 4.

375 Goldschmidt (2004) 84.

376 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 86r.

377 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 48v.

378 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1762–1819.

379 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1762–1819.

concluiu que eles podiam acontecer, mas que eram raros, segundo alguns pedidos de dispensa de impedimentos que ela analisou.[380]

Os casamentos mistos parecem ter estimulado a prática da necessidade da autorização expressa do senhor, junto com a anuência assinada do contraente se comprometendo a permanecer com o cônjuge e assegurando a incorporação de seus filhos ao cativeiro. Estas exigências não estavam previstas na lei, mas foram consagradas enquanto práticas no século XIX, pelo menos para São Paulo.[381]

Embora o casamento envolvendo escravos não alterasse o domínio do senhor e o escravo continuava a ser escravo, havia uma situação de casamento de escravo que podia levar à alforria: aquele no qual o senhor casava com uma escrava sua, uma vez que o cônjuge não podia ser escravo um do outro.[382]

Ademais, a alforria também podia ocorrer no caso de nascer filho do senhor com uma escrava e que fosse reconhecido forro por ele, o que não é de simples verificação nos documentos. Há situações em que a filiação é claramente revelada: Angelica, filha de Maria, solteira, escrava do Tenente Coronel Antonio Pimentel, em 28 de julho de 1752 foi batizada pelo próprio Coronel como sua filha e imediatamente alforriada. "Angelica foi batizada por forra, e liberta, por dizer o dito seu Senhor ao dito Referendo baptizante era sua vontade que fosse bautizada por forra [...]."[383] A liberdade da criança foi motivada pelo reconhecimento da paternidade dele, mas pouco sabemos sobre a relação entre o senhor e a escrava Maria.

As nomenclaturas criadas a partir dessas relações são voláteis, o que pode ser simplesmente deduzido da difícil tarefa de classificar olhando apenas para a cor da pele, ou quando seus próprios pais já eram 'miscigenados'. Conforme nasciam mais pessoas miscigenadas na colônia, novos nomes e classificações também proliferavam. Os filhos de índias com brancos ficaram conhecidos como mamelucos e, com o passar a do tempo, passaram a ser chamados

380 "No estado em que atualmente se encontram as pesquisas sobre este assunto, constata-se que eram em número reduzido os casamentos de escravos (esse número aumentaria consideravelmente se fossem comtabilizados os casamentos mistos), mas também era alta a taxa de celibato entre a população livre. O problema era o mesmo nas camadas populares e em relação à escravatura: o complicado processo matrimonial e as despesas exigidas contribuíam para a manutenção do concubinato." Silva (1986) 148.

381 Goldschmidt (2004) 124.

382 Silva (1986) 148.

383 Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 46r.

de bastardos. Não pareceram, entretanto, ter dificuldades para casar com os brancos em função da citada falta de mulheres brancas.[384]

Os filhos das índias com os negros eram os cafuzos. Brancos e negros tinham filhos mulatos, mas estes quando tinham filhos com brancos eram pardos. O cabra era filho de negro e mulato.[385] Índios e mamelucos tinham curibocas e índios e mulatos tinham caboclos. Já os descendentes de pai e mãe europeus eram os mazombos, enquanto os nascidos no Brasil de pais negros eram chamados de crioulos.[386] Mulatos e pardos eram termos gerais para designar 'miscigenados' entre o branco e o negro.

Sobre os casamentos entre as pessoas tão diversamente classificadas, em 4 de novembro de 1788 casaram Joaquim Barboza de Freitas, filho legítimo, e Maria do Espírito Santo de Lacerda, filha natural da parda Ana Pereira de Lacerda.[387] O pardo Francisco Xavier de Jesus e a parda Ana Francisca casaram em 18 de janeiro de 1789.[388] Em 8 de julho de 1798, foi a vez dos noivos João Fernandez do Rego, gentio de Angola, forro, com Gertrudez Maria Joaquina, crioula forra, filha de Mariana, escrava, defunta.[389] Em 26 de junho de 1800, casaram o crioulo Eugenio Gonçalves e a parda Maria Gomes.[390] E na data de 9 de agosto de 1802 foi registrado o casamento do pardo Jozé de Mendonça e a branca Luiza Maria.[391]

A classificação foi utilizada praticamente em muitos dos registros que estudamos do arquivo da (atual) Arquidiocese da Paraíba. Era um caracterizador das pessoas, estando presentes com muita frequência nos documentos coloniais, onde as pessoas são qualificadas, embora nem sempre as classificações sejam constantes ou exatas.

384 Silva (2002).
385 Bluteau (1789), tomo I.
386 Silva (2002), Couto (2011), Ramos (2004).
387 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.
388 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.
389 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.
390 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.
391 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

Vejamos alguns exemplos. Maria, filha legítima do cabra Sebastião Ribeiro e de Sebastiana de Souza, foi registrada em 20 de janeiro de 1772. Ela era neta paterna do índio João de Souza e da parda Joana Tavares e neta materna dos índios Antonio de Oliveira e Luiza dos Santos.[392] Podemos ver que o registro chamou de cabra a Sebastião, filho de índio e parda.

Joanna, registrada em 27 de julho de 1772, era filha legítima do cabra Simplicio Guedes e da índia Ignacia Joaquina; neta paterna de índio e preta forra e neta materna de avós índios incógnitos.[393] Aqui, cabra era filho de índio e negro, o que nos leva a pensar que esta classificação fosse mais propícia à considerar uma certa variação nas cores das peles segundo as diversas experiências pessoais de quem registrava, mais do que na própria filiação.

Ana, filha do mamaluco Domingos Tavares e Francisca Xavier, registrada em 5 de agosto de 1772, era neta paterna do mamaluco Domingos Tavares e sua mulher parda Maria da Luz; neta materna de Antonio Pereira e sua mulher parda Anna das Neves.[394] Mamaluco, aqui, era a classificação para filho de mamaluco com parda.

2.4.7 Casar com homens religiosos

Outro fator que poderia interferir no casamento era o noivo ser religioso, ou seja, ter professado votos de religião. Um grande obstáculo a ser enfrentado pela Igreja, também na colônia, era o desrespeito dos homens religiosos pelo celibato.[395]

Representando expressiva parcela do rebanho a ser treinado nos rituais católicos, as mulheres compareciam em massa às Igrejas, pois quem não estivesse participando da vida espiritual dificilmente estaria integrado à sociedade. A devoção feminina favorecia festas, reuniões em torno de padroeiros e, sobretudo, permitia o contato humano fora do trabalho. As mulheres

392 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

393 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

394 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

395 Para aprofundamento nos desdobramentos da luxúria clerical no Império, ver Gouveia (2015).

estavam em vários momentos em contato com os homens religiosos e, daí, surgiram vários tipos de relações. Vamos analisar primeiro o casamento de religioso impedido.

Enquanto a perfilhação por homens religiosos e a convivência com mulheres em um relacionamento estável fossem frequentes na colônia, como veremos mais adiante, tornar essa relação formal e reconhecida institucionalmente pela Igreja feria a sacralidade do matrimônio, sendo um impedimento dirimente, que tornava o casamento nulo. Esta não era, porém, a única consequência! Como o casamento e a ordenação eram sacramentos, os casos eram passíveis de serem julgados pela Inquisição. As próprias Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia remetiam à Inquisição todo "[...] Religioso, ou Religiosa, ou Clerigo de Ordens Sacras, que se casar [...]"[396] como também aqueles que "[...] casarem segunda vez durante o primeiro Matrimonio [...]."[397] Entretanto, enquanto o relacionamento não avançasse para o casamento, ela era disciplinada pelas Ordenações Filipinas e pela jurisdição eclesiástica.

Encontramos na Inquisição de Lisboa um documento sobre um padre que se casou com uma mulher natural da Paraíba. Francisco Soares Chaves era um clérigo subdiaconal, natural da vila de Porto Calvo e morador na Paraíba.[398] Ele foi preso em 11 de julho de 1731, no Cárcere da Custódia, de onde transitou para os Cárceres Secretos da Inquisição em Lisboa. Tinha ofício de advogado na Paraíba, mas lá nunca foi visto rezando nem exercitando Ordem alguma. Entretanto, segundo as testemunhas, parecia ter se ordenado em Pernambuco, com um bispo de São Tomé.

O processo foi iniciado pela denunciação, seguido do sumário das testemunhas. A situação foi trazida para a Inquisição por Frutuoso Dias da Silva, cirurgião português e morador na Paraíba, que denunciou que o acusado era reputado por clérigo de ordens sacras na Paraíba, andava com hábito e tonsura e, mesmo assim, tinha casado.

David Martins Pereira, primeira testemunha, era natural de Lexa, bispado do Porto, e morador na Paraíba. Cristão-velho, ele disse que ouviu, na

396 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 123.
397 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 123.
398 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8, Processo do Padre Francisco Soares Chaves, clérigo subdiácono natural da Vila de Porto Calvo, e morador na cidade da Parahiba, bispado de Pernambuco.

Paraíba, que quando o padre fora se ordenar não tinha intenção de receber aquela sagração. Ele confirmou que o padre se casou na cidade de Nossa Senhora das Neves. A segunda testemunha, o Frei João da Madalena, da ordem de São Francisco, confirmou que o padre casou e recebeu Ana Fragosa, filha de um soldado de alcunha 'o meia noite', na forma do Concílio tridentino na Igreja de Nossa Senhora das Neves. Disse, ainda mais, que o padre se consultou com ele, acerca da possibilidade de anular a sua ordenação. A terceira testemunha, Felix Gomes Franco, afirmou que conhecia o acusado e que ele advogava na cidade da Paraíba, onde tinha fama de ser ordenado em Pernambuco. Mas ele não sabiae se o padre era casado com a filha de um soldado.

Depois do processo concluso, decidiu-se, com base nos relatos testemunhais, que o acusado e Ana casaram-se sem banhos na Igreja da Nossa Senhora das Neves. Em confissão, no dia 9 de julho 1731, já em Lisboa, Francisco defendeu-se, confessando que se casou na Paraíba, com Anna Fragoza de Luna, por influência do Diabo, em 3 de julho de 1729, na forma do sagrado Concílio tridentino, na Igreja Matriz da Nossa Senhora das Neves. Fez, então, vida marital e teve um filho chamado Francisco Joseph. Disse que enganou Anna, dizendo que tinha, na verdade, ordens menores e assumiu que mostrou ao pároco uma carta falsa, feita por ele sobre as ordens menores.

Sua gênese ainda revelou que teve mais duas filhas de outras relações fora do matrimônio, uma delas tida de uma mulher casada, D. Luzia Rodriguez de Figueiredo, na cidade de Olinda. Embora a Inquisição descobrisse que o padre havia tido outras duas filhas de um adultério, este fato não era relevante para a Inquisição: o problema não era que ele se relacionasse com mulheres, mas que ele pudesse casar com elas, ofendendo, assim, o sacramento.

O fato de ter outra filha de uma mulher casada revela, para nós, ainda a dinâmica sexual de uma colônia para além das proibições normativas. São esses filhos, como veremos a seguir, que podiam ser legitimados pelos próprios pais.

Em exame, no dia 13 de outubro 1731, Francisco tentou redimir-se, dizendo que sabia que não podia casar-se, mas fez por cegueira e miséria; e que ele não tinha a intenção de fazer mal dos sacramentos da Igreja, nem de coisa alguma da fé católica.

Sua confissão não teve efeito persuasivo junto aos inquisidores. Eles, em admoestação antes do libelo no dia 5 de dezembro 1731, continuaram a insistir no uso dos rigores da justiça sem misericórdia, pois o acusado não quis confessar a verdadeira intenção dos seus atos.

A sentença ordenou a participação dele em auto-de-fé público, na forma costumada, no dia 6 de julho de 1732. Ademais, o réu foi condenado em abjuração de leve, a três anos de degredo para as galés, e foi suspenso para sempre do exercício das suas Ordens, além das penitências espirituais.

A abjuração, que pela primeira vez mencionamos aqui, era a renúncia das crenças condenadas; a retratação dos erros. Podia ser '*formali*', feita por um herege reconhecido, apostata, ou seja, judaizantes, luteranos e molinistas; 'na forma e hábito e arbítrio'; 'perpétuo sem remissão' ou 'perpétuo com fogo revolto'. Também era 'de leve' no caso de cristão levemente suspeito de heresia. Ou ainda, havia uma terceira opção, a de '*vehementi*', para cristão violentamente suspeito de heresia.[399]

399 Coelho (2018) e Sousa (1825), vol. III.

This page intentionally left blank

Capítulo 3
Promessas frustradas

Como nem sempre os casamentos planejados aconteciam, muitas vezes os planos de casar fracassavam por diversos motivos. Quando estas situações decorriam, fazia diferença ser homem ou mulher, saber qual era a condição e a qualificação das pessoas na sociedade colonial e, ainda mais determinante, se a mulher havia perdido a virgindade com o pretendente ou não.

3.1 A virgindade protegida, a honestidade garantida

Diogo de Sá, expressão da renovação escolástica portuguesa, escreveu em 1557 o *Tratado dos Estados Ecclesiasticos e Seculares, dedicado a D. Catarina*, onde comentou sobre o matrimônio, a viuvez, a virgindade e as mulheres públicas. O autor defendeu que todos fomos feitos em dois: ou homem ou mulher.

> Pelo que não podião dizer, como disserão, que a defferença masculina e feminina foi despois do peccádo: pois diz a scriptura que os criou mácho e femea – O que Christo manifestamente declarou quando dise, Não lestes que o que fez o homem ab inicio, os fez mácho e femea?[1]

Segundo ele, o bem do casamento se dava pela fé, geração e sacramento. Portanto, era necessária haver a intenção de ter filhos e elevar o casamento ao sacramento.

> Porque asi como antre os cásados he o ajuntamento segundo a cópula e ajuntamento dos animos e dos corpos: asi a Igreja he junta e copuláda a Christo, por natureza e vontade. […] He copuláda e junta a esposa com o esposo sipirutál e corporalmente, por charidade e conformidáde de natureza: e de cada huã destas cópulas, he figura o mattrimonio e casamento.[2]

Estando a mulher submissa, não devia o marido desprezá-la: assim se a cabeça desprezasse o corpo, logo se perdia com ele. Devia amá-la para receber obediên-

1 SÁ ([1557] 2000) 106.
2 SÁ ([1557] 2000) 115.

cia. Mas, mesmo com o enaltecimento do casamento, o maior merecimento estava na continência e na virgindade.

Vemos que a virgindade das mulheres é uma preocupação recorrente no Império português e a diferenciação da mulher virgem, casada e viúva conhecida na tradição do *Ius Commune*.[3] Os moralistas exaltavam a angélica virtude e ensinavam os meios e diligências para defender e conservar a castidade até punições previstas nas mais diversas normas. A virgindade ou sua aparência eram valiosas.[4] A ela estiveram associadas, não por poucas vezes, o sucesso, a honra e a vida social do marido. No entanto, a virtude da virgindade podia ser afetada nos casos de rapto e sedução.

3 O Direito Romano já trazia o assunto disciplinado no Código de Justiniano: "Mas pela mesma Ley Julia se castiga tambem o crime de estupro, quando alguém sem força estuprou ou virgem, ou viúva, que honestamente vivia. A mesma ley porém impõem por pena aos violadores, e estupradores, confiscação de ametade de seus bens, se são nobres e se de humilde condição, castigo corpóreo com desterro. [...] Estupro he illegitimo coito commettido com virgem, ou viúva, que honestamente vive." Imperatoris Justiniani (1740) 427. Ver também: "Estabeleceo El Rey, que toda a manceba Virgem, que estever com aquel, que a ouve de Virgindade por trinta dias continuadamente em lugar pobrado, tal que sem receo possa ella querelar dell aas Justiças, que a ouve de Virgindade, per induzimento, ou per força se ata aquel tempo nom querelar, ou demandar, como dito he, que d'hi em diante nom no possa fazer, nem seja recebuda a ella." Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 257. Neste sentido, a já citada lei de D. Dinis de 15 de maio de 1311 fazia uma referência importante de como as mulheres deviam reclamar dos estupros sofridos. Estando em lugar ermo, ela deveria vir gritando e chorando fazendo sinais de que havia sido forçada. E achando alguém, devia-lhe contar o ocorrido, chamando pelo nome do violador ou descrevendo ou seus sinais. Quando chegasse à vila ou povoado onde houvesse juiz, deveria ir imediatamente diante dele, contando-lhe o ocorrido com detalhes. "Como se entende a molher forçada pollo costume. Estabellecudo he que se allgũa molher se chamar forçada dezendo que allguum homem Jouue com ella per força em allguum hermo E ho quer prouar pollo costume pera auer pena aquell qu'a forçou conuem que uenha braadando E fazendo synaes de forcada conuem a saber carpindo ou chorando. E fazendo queixume aos que achar dezendo que a forçou foaão nomeando-o per nome se o souber E se o nom souber deue dezer os sygnaes delle./ E tanto que chegar aa villa ou a poborado hu ouuver Juiz deue d`hir dereitamente logo em ese dia ante que entre em casa nehũa sem ditijimento ao Juiz E deue-lhe de dezer E querellar per que guisa a forçarom E quem E o lugar. E outrosy de dezer deue aaquelles que achou pollo camjnho a que fez queixume. E asy prouara a força pollo costume." Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 215. Já nas leis feitas pelo rei D. Afonso IV, o casamento era solução para os casos de homens que "[...] enduzem per afagos e per outras maneiras molheres uyrges e ujuuas que uyuem onestamente pera fazerem com ellas maldades de seus corpos [...]." Se não fossem fidalgos e não tivessem bens para o casamento, que fossem açoitados pela vila e exilados para sempre. Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 442.

4 Bernardez (1699).

O consentimento e a perda da virgindade são, assim, preocupações antigas, da sociedade e do legislador, tanto que o procedimento contra a violação da virgindade foi previsto, repetidamente, nas três Ordenações. Nelas, a mulher que fosse violentada em lugar ermo, para que houvesse culpabilização do agressor, deveria sair chorando e gritando o nome dele, as suas características, e reclamando a quem encontrasse no caminho.

As Ordenações Afonsinas previam punição àquele que tivesse relações sexuais com mulher virgem ou viúva por sua vontade. Essas mulheres não podiam demandar a virgindade depois de passarem três anos, e a petição de reivindicação era endereçada ao Desembargo do Paço, enquanto instituição auxiliar do rei na concessão de graças.[5] Como manifestação extraordinária do poder real, o monarca podia restabelecer as coisas e alterar até a sua própria natureza.

Nas Ordenações Manuelinas foi estabelecido que a virgindade perdida deveria ser investigada.[6] As petições sobre a perda de virgindade eram dirigidas ao Desembargo do Paço e deveriam especificar se o corrompimento da virgindade havia sido por força ou pela própria vontade da mulher corrompida. O consentimento, desde então, era um avaliador essencial para a caracterização da prática.

A lei geral do reino, agora refletida nas Ordenações Filipinas, tem dois artigos sobre a disciplina da violação da virgem e da viúva honesta. O primeiro trata daquele que 'dorme' com mulher virgem ou viúva honesta de até 25 anos sob poder de seu pai ou do avô paterno, pela vontade dela.[7] Neste caso, havendo permissão da mulher, ela poderia casar com ele se essa fosse sua vontade e se considerasse conveniente. Caso ela não quisesse, a pena prevista era o pagamento da quantia correspondente ao seu dote, arbitrada pelo juiz, segundo condição e riqueza da mulher. Se o homem não tivesse dinheiro para pagar o dote dela, mas fosse fidalgo, deveria ser degredado para África; e se não fosse, além do degredo, deveria antes ser açoitado com baraço e pregão pela vila. Se viesse a ter algum dinheiro no futuro, depois dessa pena, deveria pagar o correspondente à metade do devido referente ao seu dote.

5 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. V, tít. VIII, X; e liv. I, tít. IV, item 11.
6 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. I, tít. III, §§ 9–10.
7 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXIII: "Do que dorme com mulher virgem, ou viuva honesta per sua vontade."

As preocupações deste título são práticas. Sem virgindade, os planos de casamento ficavam comprometidos. Como solução, eram colocadas duas opções: ou o casamento entre os que realizaram o ato que desvirtuou a mulher ou a compensação financeira. O casamento era a solução para resolver o problema da mulher sem virgindade.

A virgindade, vista como honra da mulher, era tão assegurada que até sua presunção era valorizada pelas Ordenações.[8] Enquanto bem jurídico, podia ser demandada. A perda da virgindade diminuía as chances de uma mulher, que não possuísse um dote razoável, negociar um bom casamento, deixando-a com possibilidades reduzidas para realização do matrimônio.

Outra solução era prevista quando a relação sexual era forçada.[9] Neste caso, o homem que violasse uma mulher deveria sofrer a pena de *morra por ello*. Entretanto, se esta fosse prostituta ou sua escrava, a execução não deveria ser feita até que houvesse mandado para isso. Neste caso, mesmo que o violador casasse com a vítima, o fato, diferentemente, não o relevava da pena, mesmo que por vontade dela.

Ainda mais especial era a situação caso

> […] o homem, que induzir alguma mulher virgem, ou honesta, que não seja casada, per dadivas, afagos, ou promettimentos, e a tirar e levar fóra da caza de seu pai, mãi, Tutor, Curador, senhor, ou outra pessoa, sob cuja governança, ou guarda stiver, ou de qualquer outro lugar, onde andar, ou stiver per licença, mandado, ou consentimento de cada hum dos sobreditos, ou ella assi enganada, e induzida se fôr a certo lugar, donde a assi levar, e fugir com ella, sem fazer outra verdadeira força a ella, ou aos sobreditos, e o levador fôr Fidalgo, ou pessoa posta em Dignidade, ou Honra grande, e o pai da moça fôr pessoa plebea, e de baixa maneira, ou Official, assi como Alfaiate, Çapateiro, ou outro semelhante, não igual em condição, nem stado, nem linhagem ao levador, o levador será riscado de nossos livros, e perderá qualquer tença graciosa, ou em sua vida, que de Nós tiver, e será degradado para África até nossa mercê.[10]

Este parágrafo se distancia do título anterior, em função do consentimento do ato. A suposta proteção aqui é clara: mulher protegida é a que vive honestamente e não se prostitui. A pena de *morra por ello*, discutida na doutrina, podia ser uma morte que dependia do arbítrio do julgador, conforme o excesso e qualidades com que o crime havia sido cometido.[11] Não

8 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXI, § 1.

9 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XVIII: "Do que dorme per força com qualquer mulher, ou trava della, ou a leva per sua vontade."

10 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XVIII, § 3, 1168–1169.

11 Cabral (1729); Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, 1170.

havendo menção expressa à morte natural, a morte imediata, *morra por ello* podia significar a morte civil, que incluía, para além da perda dos bens, o degredo ou as galés.

A forma da reclamação da vítima de estupro tinha um procedimento específico nos casos em que a mulher se encontrasse em lugar ermo. Nos lugares longínquos, as mulheres que tivessem suas virgindades 'corruptas' deveriam sair gritando, imediatamente, o nome de quem e o que lhe fizeram, mostrando as feridas, nódoas e os sinais de corrompimento da virgindade.[12] O procedimento deixava a mulher vulnerável ao julgamento público e considerava em primeiro lugar as provas físicas da violação. Ademais, quanto menos mostrasse que aprovara o ato, que não sentira prazer, mais provada estava a sua falta de consentimento. O Direito exigia brados e marcas do corrompimento da virgindade.

A lei que já citamos acerca dos esposais, de 6 de outubro de 1784, também regulou em seu texto a querela nos casos de estupro no período da rainha D. Maria. As mulheres maiores de 17 anos deveriam provar que haviam sido 'verdadeiramente forçadas', caso em que poderiam ser ouvidas em juízo.

Mas, estaria a lei a velar pela proteção feminina ou defesa da honra? Haverá aqui uma ênfase na perda da virgindade e não na violência?

A lei de D. Maria I ajudou a impedir que, através do estupro, se adquirisse o casamento como ocorria antes nas Ordenações. Há uma mudança da concepção de casamento, que se tornou mais condicionada, com maior formalização dos esponsais. Exigiu-se, necessariamente, a escritura pública, condenando os esponsais clandestinos, mais as assinaturas dos progenitores para filhos e filhas, já que as Ordenações não regulamentavam as promessas. O casamento deixava de ser uma punição para o homem sedutor, como maneira dele, assim, reparar a honra da mulher.[13]

Extinguiu-se a querela de estupro, regulada nas Ordenações. A lei reconheceu a possibilidade das menores de 17 anos serem 'corrompidas', devendo o criminoso ser mais severamente punido. O legislador presumia que a mulher tivesse aos 17 anos capacidade de entendimento razoável.

A nova lei estabeleceu que só seria aplicável às mulheres virgens, afastando viúvas honestas. Limitou-se ao estupro voluntário, excluindo o forçado. E falava das mulheres que tinham celebrado esponsais: a vinculação do homem

12 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. CXXXIV, § 2, 1311.
13 Brigas (2012) 157.

à mulher corrompida tinha dignidade superior. Enquanto que nas Ordenações a reparação da virgindade da mulher estava na sua própria vontade, devendo ela iniciar a querela, a legislação posterior "[…] presume-se a ilicitude do acto e a punição do sedutor, possivelmente por se reconhecer que, havendo consentimento da mulher, a natureza acusatória do processo de querela seria prejudicada."[14]

Este limite da idade significava dizer que a vítima de estupro não podia ser ouvida em juízo, ao menos que tivesse sido 'verdadeiramente forçada'. Mas caso a violada fosse menor de 17 anos, podia, em todo o caso, ser ouvida.

> […] poderá succeder que se frequentem os Estupros, para por este meio illicito, e criminoso se adquirir Direito ao Matrimonio, ou ao dote: Querendo desde logo occorrer a tão perniciosos abusos, e fraudes: Hei por bem abolir, e extinguir a querella de Estupro, que pela Ordenação do Livro quinto, Titulo vinte e tres compete ás mulheres virgens, que se deixão corromper por sua vontade. E mando: Primeiro, que nenhuma dellas, excedendo a idade de dezesete annos completos, ainda que tenha contrahido Esponsaes, possa por este motivo ser ouvida em Juizo, excepto o caso, em que seja real, e verdadeiramente forçada. […] Porém sendo a corrupta menor dos ditos dezesete annos, attendendo a que a inconsideração, que he ordinaria antes da referida idade para evitar a sua ruina, por isso mesmo aggrava o crime do seductor: Ordeno, que ou querellando ella nestes termos, ou seus Pais, Tutores, ou Curadores, seja o seductor condemnado criminalmente nas penas arbitrarias na sobredita fórma, e além dellas no dote, que lhe corresponder, segundo a sua condição, e qualidade, ficando sem vigor as disposições, e penas estabelecidas na referida Ordenação do Livro quinto, Titulo vinte e tres; e na Lei de dezenove de Junho de mil setecentos setenta e cinco, pelo que pertence ao caso de Estupro voluntario; e prohibida por conseguinte toda, e qualquer interpretação, que se lhe pertenda dar em contrario […].[15]

É nesta situação que o casamento deixava de ser reparação para o sedutor e passava a ser meio de reparação da honra das mulheres. Notemos que o estuprador aqui recebe a mesma denominação de 'seductor'. Fala-se em crime de estupro, mas se chama o violador de sedutor. Os conceitos parecem se misturar: Bluteau fala em estupro como "[…] cópula com virgem […]"[16] e seducção como "[…] acto de desencaminhar, deitar e perder, seduzir."[17]

14 Brigas (2012) 163.
15 Lei de 6 de outubro de 1784. Silva (1828a) 363–364.
16 Bluteau (1789), tomo I, 573.
17 Bluteau (1789), tomo II, 383.

Antonio de Morais e Silva definiu estupro como "[…] cópula com virgem, e violenta."[18] E Sousa, no seu dicionário jurídico, como "[…] o carnal ajuntamento do homem com mulher honesta, não ligados pelo matrimonio, posto que sem inversão da ordem da natureza."[19] Ele diferenciava o estupro voluntário do violento: este, sendo o que se cometia contra a vontade da mulher e que caracterizava-se como um crime contra a ordem social "pois o seu effeito he impedir, ou ao menos retardar, e muitas vezes destruir uniões lícitas, de que nasceriaõ Cidadaõs úteis á patria."[20] Portanto, quando ocorria este crime, a preocupação estava na destruição das famílias, e não na violência sofrida em si, como se a mulher fosse um bem público a servir a sociedade. Também a ideia de estupro era afastada da própria relação conjugal.

Pascoal de Melo Freire, no século XVIII, nas suas *Instituições do Direito Criminal*, alertava para a pena capital dedicada ao agressor que cometesse estupro violento, quando nem o consentimento posterior da violentada nem o casamento podiam evitar a pena. Mas também advertia que não podia ser qualquer violência: somente um tipo que fosse impossível da mulher resistir "[…] sem perigo de vida ou perda de membros."[21] Não podiam ser incluídos: medo do cárcere, infâmia, ameaças verbais, rogos, afagos ou qualquer violência muito leve. Para provar o delito, era preciso que a mulher fizesse queixumes, gritasse e chorasse, participando imediatamente ao juiz.[22]

Quanto ao estupro simples (voluntário), Freire não trata dele porque não constituía violência pública ou particular. O rapto, segundo ele, era a "condução, violenta e contra vontade, duma pessoa honesta dum lugar para outro para fins libidinosos."[23] Havia dois tipos de raptos: um violento, feito por força; e o outro por sedução, quando a pessoa é levada por enganos e carícias de amor, com previsão nas Ordenações, Livro V, título XVIII, § 3.

18 Silva (1823) 809.
19 Sousa (1825).
20 Sousa (1825).
21 Freire (1785), 122.
22 Utilizaremos o termo 'delito' enquanto categoria mais geral, podendo transitar em várias jurisdições para indicar um ato proibido em direito, sendo mais amplo do que crime (violação do bem público). O direito canônico equiparou o delito ao pecado, pois considerava todos os delitos como públicos. Hespanha (2015).
23 Hespanha (2015) 123.

A doutrina do início do século XIX criminalizava o rapto por sedução. Pereira e Sousa distinguia rapto por sedução; sedução e rapto por violência.

> Rapto por seducção. Qualidades. Aquelles que sem violência, mas com affagos, e promessas, com dólo máo, e para fim libidinoso, tirarem alguma mulher virgem, ou reputada tal, de casa de seu pai, mai, tutor, curador, senhor, ou outra pessoa, debaixo de cujo poder, ou guarda ella estiver, levando-a para lugar diverso. […] §I. Seducção he hum engano artincioso, que se emprega para induzir alguém a consentir em algum acto contrario á sua honra, ou aos seus interesses. A seducção para com as pessoas do sexo feminino se commette, quando o seductor consegue delllas hum ajuntamento carnal illicito, de que resulta a gravidez, e o parto. Para verificar-se porém o rapto por seducção, he necessario que haja tirada de hum lugar para outro diverso, e nào basta a de hum quarto para outro dentro na mesma casa. § 2. Não deve confundir-se o crime de rapto por seducção com o de rapto por violência, […][24] o qual só impropriamente se diz rapto, porque se faz sem resistência da parte da pessoa raptada.[25]

Portanto, o rapto significava que a mulher era tirada, por sedução ou por violência, da casa daquela pessoa sob cuja autoridade se encontrava, para outro local.[26]

3.2 Conspurcando a perfeição do casamento: perda da virgindade, sedução e estupro

Na América Latina colonial, as mulheres também se preocupavam com a perda da virgindade e a restituição da honra.[27] A relação da honra com a virgindade fazia com que a conduta sexual da mulher fosse relacionada à sua virtude.[28] Por isso, alertava o peregrino da América, no Brasil: a mulher

24 Sousa (1803) 201.
25 Sousa (1803) 212.
26 Silva (2002) 330.
27 "Women who sued men after the loss of virginity all throughout colonial Latin America were searching, in part, for a restitution of honor, whether through marriage or economic compensation. […] Colonial honor, thus, was a flexible concept, capable of bending under stress and yet Strong enough to remain a moral dictum." Lavrin (1992) 12.
28 "Nos compêndios morais do século XVI ao XVlll, e na documentação do Brasil Colônia, é esta a noção de honra feminina que se explora extensamente. Honra ou virtude são termos equivalentes, que expressam o comportamento das mulheres em relação à conduta sexual. Virtude é assim a maneira como a honra se manifesta nas mulheres e a sua principal justificação." Algranti (1992) 125.

virgem era equiparada aos anjos do céu; já as solteiras, outro nome para as não casadas e não virgens, eram mais como 'jumentos'.[29]

O melhor para os homens, inclusive, era fugir da tentação e das mulheres

> "Demais, que muy certo, que assim como o fogo com o vento se accende, tambem a carne com o contacto, ou vista lasciva se altera. E por isso aconselhará eu a todos aquelles, que se quiserem ver livres de similhantes culpas, que fujão de mulheres, como lá fugio Joseph de sua Senhora, mulher de Putifar […]."[30]

Essa ideia da honra e virtude, que também circulou na colônia, foi descrita algumas vezes como o sistema da honra e da vergonha pela historiografia.[31] Tal sistema exigia que as mulheres solteiras continuassem virgens até a chegada do marido, as casadas fossem fiéis a eles e que as viúvas, honestas, não tivessem novas relações sexuais com homens, a não ser por novo casamento. Ser honrada pressupunha que a mulher fosse virgem.

As mulheres com posições sociais mais altas tinham a virgindade guardada: seja pelo enclausuramento protecionista da casa, do convento ou de recolhimentos, o que contribuiu, teoricamente, para a defesa da maior propensão ao isolamento feminino da vida pública nos espaços coloniais e a associação, errônea, da virgindade e esses espaços de suposta 'proteção' das mulheres. Na práxis, este modelo ideal sofreu muitos ajustes e não seguia, necessariamente, esta regra.

Na colônia, violar a honra, com ou sem força, com ou sem o consentimento da mulher, enquadrava as definições de estupro e sedução das Ordenações Filipinas. Já tratamos do assunto e, agora, vamos acrescentar à matéria o modo como o assunto foi desenvolvido pela lei eclesiástica na colônia, nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que estabeleceram norma religiosa a definir o estupro e o rapto e suas penas.

O estupro se consumava na "[…] defloração das mulheres donzelas e o rapto se faz quando roubão, e tirão por força, ou engano […]."[32] Esta norma

29 "[…] Não ha mayor virtude, nem cousa mais agradável a Deos, que huma alma que guarda a virgindade, e he continente; por se assimilhar com os Anjos: porque já em corpo moral tem muito da graça de Deos, e lhe he muy fácil adquirir as mais virtudes por meyo dos Sacramentos. […] tudo o mais que se chama homem, e mulher solteiros, são gente mundana, que vivem cheyos de vícios, sem temor de Deos, nem receyo de perder a alma: e por isso similhantes aos jumentos […]." Pereira (1760) 239.

30 Pereira (1760) 237.

31 Expressão utilizada por vários historiadoras como Silva (2002), Priore (1995), Nazzari (2001b).

32 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 337, liv. V, tít. XXI.

enfatizava a punição de clérigos de ordens sacras, ou beneficiado, com pena de prisão e suspensão, pagamento em dinheiro e degredo conforme a qualidade da pessoa e o escândalo que o delito causasse.

De que modo se davam esses acontecimentos na vida diária colonial? Como era discutido o limite entre o permitido e o forçado na documentação? Havia a exposição da mulher no procedimento da acusação, conforme previam as Ordenações? As mulheres coloniais passavam pelo mesmo procedimento de publicidade do ato violento?

A partir destas inquietações, podemos ilustrar a proteção da honra e os problemas trazidos com a perda da virgindade, através da constatação de alguns casos de casamento e estupro que ocorreram na capitania da Paraíba. Dois casos foram identificados, que demonstraram o valor que tinha a proteção da honra e da vergonha acima de qualquer outra qualidade a ser preservada para que se efetivasse o importante passo do casamento. Também os documentos nos mostram as situações em que ocorriam as promessas não cumpridas.

Em geral, as demandas pelo descumprimento das promessas eram feitas por mulheres ou seus pais, nas quais elas se queixavam de haver sido abandonadas pelos seus prometidos, depois de terem tido relações sexuais (e, algumas vezes, estarem grávidas). A pesquisadora Nizza da Silva, no seu estudo de referência do período colonial, encontrou apenas um processo em que o homem se queixava de abandono e quebra da promessa de casar.[33] Na documentação da Paraíba colonial não identificamos qualquer um.

A primeira situação que vamos ilustrar é o caso de sedução e estupro e não cumprimento da promessa de casamento relatado em um documento do ano de 1765 que está preservado no Arquivo Histórico Ultramarino.[34] O pedido inicial foi escrito diretamente pela vítima, Josefa Rois Pires, filha do capitão José Rodrigues Pires e de Teresa de Andrade Pereira. Josefa vivia na casa dos pais, recolhida para guardar o seu futuro casamento de acordo com a 'honra de seus ascendentes', conforme mencionou, quando Manoel Malheiro de Mello, tenente da Infantaria Paga da Paraíba, começou a seduzí-la, com promessas de casamento, carícias e insinuações. Josefa, cedeu sob a promessa certa de casamento. Ela diz, então, que perdeu a virgindade e a

33 Silva (1986).

34 AHU, Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba, mç. 35; Pernambuco AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1765

honra e, mesmo assim, continuou a se relacionar com ele sob a promessa de se casar.

Portanto, vê-se que Josefa relacionou a sedução à promessa de casamento e à perda da virgindade. A honra aparece aqui como um estado importante na qualificação dela – antes da perda da virgindade ela vivia com honra compatível com seus ascendentes.

Mas Manoel não só não cumpriu a promessa de casamento com Josefa, como anunciou o seu casamento com outra mulher, Anna Escolástica Portela. Durante os banhos da anunciação deste casamento, Josefa apresentou impedimento e querelou dele, por estupro, no Juízo da Ouvidoria Geral da Paraíba. Julgado, o suplicado recebeu sentença favorável, pelo que Josefa apelou para a 'Rellação do estado da cidade da Paraíba'. Entre suas prisões e solturas, por fim, o acusado foi condenado a casar com Josefa, se ela quisesse, ou pagar 4.000 cruzados para seu dote. Recorrendo com embargos, Manoel conseguiu diminuir o valor para 2.000 cruzados. E, após pedir revisão do valor da condenação, Manuel e Anna foram até a Igreja Matriz e "ahi se cazarão clandestinamente contra a constituiçao, e ley deste Reyno, e sem procederem as denunciações necessarias na forma do sagrado Concilio tridentino, como consta da certidão do escrivão do Juízo Eclesiastico [...]."[35]

A descrição desse caso menciona, expressamente, a necessidade e inconformidade de não se ter procedido às denunciações proclamadas pelo Concílio, o que mostra, mais uma vez, que na colônia as repercussões do encontro de Trento foram respeitadas e exigidas em certa medida e, apenas, entre pessoas de condições específicas. "Os cazamentos clandestinos alem de serem prohibidos por direyto canonico e civil a nossa ley sinodal constante nunca os defende."[36]

O casamento em questão aconteceu quando o vigário estava no ofertório e entraram na Igreja Manuel e Anna, dizendo, em voz alta, que recebiam um ao outro como legítimos esposos como manda a Santa Madre Igreja. A certidão passada pelo escrivão do crime civil, como teor da sentença de Manuel anexado ao requerimento, diz:

35 AHU, Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba, mç. 35; Pernambuco AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1765, fl. 2r. As informações precisas do processo foram descritas no requerimento do Arquivo Histórico Ultramarino ou detalhes em certidões anexas.

36 AHU, Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba, mç. 35; Pernambuco AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1765, fl. 19v.

> [...] do referido se mostra haverem contrahido matrimonio clandestino o qual se fizera logo publico na dita cidade causando notável escândalo aos moradores nella, e que a dita Josefa Pires havia provado Esponsais neste juizo contra o Reo e que também dele tinha querellado por estupro na Ouvidoria daquela comarca cuja cauza tendo apelado para a Rellaçam do Estado fora o Reo condenado a que cazase com a dita Jozefa Pires ou que a dotace em quatro mil cruzados [...].[37]

No entanto, o casamento fora dos ditames tridentinos não podia ser tomado como a regra. Casamentos na forma do Concílio aconteciam, orientados pelas adaptações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, apesar das dificuldades em juntar a documentação e todas as provas necessárias ao noivo ou noiva para comprovar sua solteirice ou viuvez, principalmente se o nubente tivesse vindo do reino.

Entretanto, Nizza da Silva discorda, assim como Alexandre Herculano, do fato do casamento clandestino não ter mais incidência após o Concílio, diferentemente de Cândido de Almeida, que defendia o seu desaparecimento depois do Concílio. No auge da polêmica, a autora chegou a citar Herculano e explicou que a prática do casamento clandestino, na época colonial, consistia em dois indivíduos chegarem à missa, acompanhados de duas testemunhas, e declararem perante à Igreja que se recebiam por marido e mulher, no momento em que o pároco se voltava para o povo ou realizava a bênção. Aqui também está uma prova: Manuel e Ana casaram clandestinamente, para grande escândalo do povo.

O documento traz informações sobre a condição do casamento, as promessas e a caracterização do estupro que acusava Josefa. O consentimento foi confessado por Josefa, pelo que estamos diante do título das Ordenações chamado "Do que dorme com mulher virgem, ou viuva honesta per sua vontade." A pena do acusado consistia no casamento forçado, caso a mulher o desejasse, ou sua compensação financeira correspondente ao dote arbitrado pelo juiz.

A sedução levou à denunciação do suplicado por estupro, mostrando a semelhança dos termos. A querela foi feita no Juízo da Ouvidoria Geral da Cidade da Paraíba.[38]

37 AHU, Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba, mç. 35; Pernambuco AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1765, fl. 19r.

38 Vale considerar aqui que a devassa e a querela eram os meios que se investigavam os delitos no Reino. A devassa é a informação do delito tomada pelo juiz, podendo ser geral, para delitos incertos, ou especial, o agressor é incerto. A querela era uma ação particular, privada, diferente da devassa. Era feita por alguém sobre um ato delituoso, por interesse próprio ou público. Vamos seguir aqui as linhas de Sousa (1820).

A configuração do caso levado a juízo nos remete a elementos essenciais discutidos na legislação acerca da validade e caracterização do matrimônio. Manoel, quando tentou casar com Anna pela primeira vez, preparou os banhos, os esponsais, mas Josefa anunciou o impedimento.

Tal impedimento pode ser visto, e feitas já as devidas menções ao Concílio de Trento, nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, no título LXVII: "Impedimentos que só impedem o matrimónio: […] 2. Esponsaes: convém a saber, se os contrahentes, ou algum delles tem promettido, ou jurado de casar com outra pessoa."[39]

Para complicar ainda mais a trama, Manoel e Anna eram parentes em quarto grau e sabiam e incorreram na proibição da proximidade de consanguinidade. Em certidão que foi anexada ao pedido de Josefa, mostrava-se que eles foram excomungados: "Excomunham mayor e condemnados em cem cruzados cada hum e em dous annos de degredo para fora do Bispado da Baía i de mais em sincoenta cruzados por saberem estavam ligados com impedimento […]."[40]

A disposição da decisão se coaduna com que o que encontramos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia sobre as penas aplicadas àqueles que casam tendo impedimento dirimente.[41]

Esta pena responde à dúvida de Nizza da Silva quanto à aplicação das penas pecuniárias no Brasil colonial. Nizza duvidava da efetividade da aplicação desta multa na colônia. Nosso documento, no entanto, retira qualquer dúvida.[42]

Para finalizar a petição inicial, Josefa constatou que Manuel não tinha bens que chegassem para suportar o pagamento do seu dote. Como solução, ela solicitou ao rei que o capitão-mor, que o soltou da prisão indevidamente, também fosse condenado ao pagamento da parte do seu dote que os bens de Manoel não chegassem para pagar, uma vez que, se estivesse preso, Manuel não teria se casado com Anna. E Josefa ainda reforçou outro pedido de prisão contra Manuel, até que ele pagasse o seu dote, mediante busca e apreensão dos bens dele. Caso não fossem suficientes, que os bens do capitão-mor que o soltou indevidamente da prisão fossem usados no comple-

39 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 119.
40 AHU, Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba, mç. 35; Pernambuco AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1765, fl. 19r, LVII-LVIII dos anexos.
41 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 122.
42 Silva (1986).

mento, pois caso ele não o tivesse solto, ela "[...] não ficaria tão prejudicada em sua honra."[43]

Josefa, usando de seu direito de petição, dirigiu-se ao rei para fazer um pedido, tornando expressamente pública a situação sofrida e contando como sua honra havia sido afetada. Embora pareça constrangedor aos olhos anacrônicos de hoje, havemos de observar elementos que aparecem nas palavras dela, Josefa, em defesa de sua honra. Relatar a sua vida íntima publicamente revelando detalhes talvez incômodos era a única maneira de defender essa honra perdida e achar uma solução para o casamento e expurgar o escândalo.[44]

Outro caso de estupro e sedução aconteceu em 1769 contra a filha 'donzela' de António de Melo Moniz, alferes de Infantaria Paga da Fortaleza de Cabedelo. Ele escreveu uma carta ao rei D. José I relatando o crime ocorrido.

No primeiro documento, dos seis que encontramos no Arquivo Histórico Ultramarino acerca do caso, nem o nome da filha é citado na petição feita por seu pai.[45] A carta conta o fato. A 'donzela' estava em casa com sua mãe e irmãs, recolhida na cama, quando José Pinto Coelho, secretário do governo da Paraíba, entrou na casa do alferes com mais dois homens disfarçados e raptou-a. A mãe, notando a ação criminosa, gritou em voz alta usando o nome do rei, e veio socorrê-la o próprio marido e o governador, que mandou prender o secretário e chamar o juiz ordinário para conhecer do caso. A carta do alferes diz que a esposa de António gritou em altas vozes para que todos soubessem da sua reprovação àquele ato, tudo feito conforme as Ordenações indicavam sobre bradar alto contra os atos do agressor e ficar claro que o ato não tinha sido consentido.

Diferente do anterior, o caso une rapto e não consentimento da vítima. O casamento, pois, não era possível como solução para o conflito, só restando a pena de *morra por ello*, uma vez que estamos tratando, aparentemente, "Do que dorme per força com qualquer mulher, ou trava della, ou a leva per sua vontade."[46]

43 AHU, Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba, mç. 35; Pernambuco AHU_CU_014, Cx. 23, D. 1765.

44 "Nesse sentido, a acção judicial representava um mecanismo de reenquadramento social de mulheres cuja reputação estava em risco na condição, nem sempre confortável, de jovem enganada. Poderiam ter hipóteses, especialmente com o valor da reparação pecuniária, de obter um lugar no mercado matrimonial." Aguiar (2001) 59.

45 AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1852.

46 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XVIII.

O juiz mandou inquirir as testemunhas que disseram que nada sabiam. Segundo António, silenciaram para não contrariar o governador. Assim, o juiz mandou soltar o secretário e fazer um sumário contra o próprio António, por usar pistola e faca de ponta no momento de defender durante o ocorrido, para que sofresse desonra ou acabasse em uma cadeia. António relatou que foi humilhado e teve que assinar um termo, para não ficar 'de todo perdido'. Desacreditado, escreveu ao rei pedindo justiça. As intrigas políticas na Capitania levantam dúvidas sobre as relações políticas do alferes, do governador e do secretário, uma vez que até faz menção a outros escândalos que aconteciam na Capitania.

No Arquivo Histórico Ultramarino ainda há mais cinco documentos, que mostram as outras versões e a continuação do relatado pelo alferes. Nove anos depois, em 14 de março de 1778, já no reinado da rainha D. Maria I, António descreveu novamente o ocorrido, acrescentando novas informações e atualizações.[47] Ele começou por se identificar e a lembrar no documento que era "huma das pessoas mais principais desta Cappitania da barra da Parahiba." Sua posição social deve ter contribuído para que pudesse reclamar diretamente ao rei. Ele tinha seis filhas e vivia com elas e a mulher no presídio da Fortaleza de Santa Catarina, fortificação ainda imponente até hoje na cidade de Cabedelo. O governador da Capitania, José de Mello e Castro, e seu secretário, José Pinto Coelho, faziam frequentes viagens ao presídio, quando o secretário iniciou uma amizade com o alferes e com uma de suas filhas, Thereza. Percebendo as intenções, o pai tentou afastá-lo da filha, para melhor guardar sua honra.

Não satisfeito, José Pinto esperou o momento oportuno em que o alferes estava trabalhando e foi com quatro homens armados com catanas e ele com uma faca de ponta e uma pistola, por volta das 10 horas da noite, abriu violentamente as portas e raptou Thereza para ferir sua "honra e virgindade contra vontade da mesma sua filha" e também contra a vontade de suas outras filhas, que gritavam, juntamente com a mãe, por justiça, clamando em altas vozes.[48] O desfecho do ato foi o envio de Thereza para um recolhimento na cidade, onde ficou até o momento da escrita do documento, quando já haviam se passado sete 'para' oito anos e ela permanecia desamparada. Nem as reclamações ao conde de Povolide solucionaram o problema

47 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2001.
48 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2001, fl. 1r.

da filha desonrada e do pai humilhado. Por isso, por fim, ele solicitava que sua filha fosse casada e dotada à custa da fazenda de José Pinto.

O terceiro documento encontrado no Arquivo Histórico Ultramarino, datado de 26 de fevereiro de 1779, foi endereçado ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar.[49] Dez anos após o ocorrido, Thereza ainda continuava no recolhimento e o pai conseguiu uma provisão para devassar do rapto, pronunciando o secretário, que recorreu à Relação da Bahia e conseguiu uma carta de seguro.[50] O ofício, desta vez, traz uma reclamação do governador da Paraíba contra o alferes, pai da ofendida, acusando-o de ter conseguido uma carta de seguro que teve sua finalidade desviada. As relações políticas deixaram a situação ainda mais confusa. "A rogos delles, conseguio Antonio de Mello huma Provizão do Conselho Ultramarino, pera se devassar de hum cazo sucedido ha des annos de rapto de huma moça sua filha que do mesmo tempo ate o prezente se acha no recolhimento."[51]

Em outro documento temos um requerimento da própria vítima, endereçada à rainha, D. Maria I, de 18 de agosto de 1780.[52] Pela primeira vez, dez anos após o rapto, encontramos um documento assinado por Thereza, onde ela conta como José Pinto insistiu em solicitar dela "amores por si", ao que ela cedeu pela fraqueza de seu sexo – o que caracterizava a sua vontade e consentimento no ato sexual. Thereza Maria do Espírito Santo cedeu e foi despojada de sua honra e virgindade em uma das visitas que ele lhe fazia no meio das noites. Seu pai, desconfiado, aumentou o controle, mas, nem isso serviu para impedir o rapto. Durante o rapto, ela confirmou os brados de protesto da sua mãe, que fora ameaçada com uma "pistola nos peitos." Após o rapto, Thereza foi levada para uma canoa, que já estava preparada na praia e conduzida a um recolhimento.

49 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2035.

50 Criada em 1609, a Relação da Bahia era a mais alta corte de apelação na colônia, subordinada à Casa da Suplicação de Lisboa, tribunal de apelação desde o século XIV, liderada pelo chanceler, quem indicava os juízes para presidir as audiências, proclamar sentenças, revisar as decisões com o fim de evitar conflitos com as leis e estatutos em vigência e fixar o selo do tribunal. Em 1752, dividiu a jurisdição com a Relação do Rio de Janeiro. Só a partir de 10 de maio de 1808, com as mudanças trazidas pela vinda da família real à colônia, foi fundada a Casa da Suplicação do Brasil, função até então exercida pela mesma Casa da Suplicação de Lisboa e com as mesmas funções do Tribunal da Relação do Rio de Janeiro.

51 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2035.

52 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2071.

Entretanto, não sabemos para qual recolhimento ela foi levada para poder inferir sobre esta instituição na capitania da Paraíba e se é que haveria mais de um. Ademais, o documento ilustra uma das funções exercidas pelos recolhimentos na colônia: assegurar o confinamento das mulheres enquanto seu destino estava por ser discutido.

Thereza faz uma importante menção à lei de 19 de junho de 1775. Com base nela, a suplicante pede à rainha um indulto para poder querelar de estupro José Pinto, dispensando o tempo de ano e dia que era requerido, o que foi concedido. A graça real atuava, novamente, como dispensa da regra geral e legal.

Confirmando a versão dela, encontramos uma certidão de 3 de dezembro de 1779, de António Dias Madeira, cabo da esquadra de Infantaria Paga da Companhia, que guarnece a fortaleza de Santa Catarina, em que confirmava o transporte que fez da filha do alferes da fortaleza de Santa Catarina até o recolhimento.[53] O cabo, cumprindo ordem de 11 anos antes, entregou Thereza à regente, juntamente com uma carta do governador e a quantia de 3.200 réis em dinheiro para a assistência da mulher enquanto ele ia à cidade, onde determinaria o que fosse melhor, segundo seu julgamento.

O último documento encontrado é o único da mão do José Pinto, o acusado.[54] A data: 27 de outubro de 1785, 15 anos depois de decorrido o rapto. Ele defendia sua inocência e requeria à rainha o seu retorno ao exercício da função de secretário do Governo da Paraíba. Alegou que foi acusado injustamente por seus inimigos, porque servia bem à rainha. José Pinto também diz que foi expulso da função pública, perdendo o cargo, quando foi pronunciado pelo crime de rapto.

Durante a análise dos documentos, percebemos ter havido sentença de livramento do crime de rapto, que tinha sido originada por uma devassa, tirada por ordem do Conselho Ultramarino, e seu nome foi para o rol dos culpados a partir da sentença da Relação da Bahia.

Em ambos os casos, acentuamos, como previam as Ordenações, o fundo econômico que as reclamações das honras e virgindades, sempre relacionadas: o importante a restituir era o dote afetado pela perda da virgindade. Estes documentos também conversam com os documentos da capitania de São Paulo, estudados por Nizza da Silva. Sua análise conclui que, embora os

53 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2058.
54 AHU_CU_014, Cx. 29, D. 2146.

documentos não sejam claros quanto ao uso da violência, a classificação do crime poderia depender da influência do raptor na política local e a possibilidade de sua impunidade em razão das suas relações com as autoridades.[55]

Os dois casos comentados aqui revelam circunstâncias que, certamente, estão relacionadas à posição social de Josefa e Thereza. Talvez muitos outros casos tenham ficado sem registros, pois nunca chegaram à ciência da justiça oficial. Temos, de fato, um indício de que os casos de estupro eram muitos, assim como a vontade de iniciar um processo contra os agressores.

Durante o governo de António Felipe Soares Brederode, ouvidor da capitania da Paraíba entre 1786 e 1790, muitos excessos arbitrários parecem ter acontecido por parte dele. Segundo relatos da época, ele abusava, como melhor lhe resultava, do poder que tinha.

Em 1 de outubro de 1798, seu sucessor escreveu ao rei explicando muitas dessas arbitrariedades.[56] Dentre elas, havia o relato de que ele propôs tirar devassas de raptos de mulheres, posto que fazia parte do seu trabalho receber denúncias do crime de estupro, tanto antigos como atuais. Entretanto, depois de pagas as custas dessas devassas e os 'salários dos seguros' que mandava passar, Brederode ficava com o arrecadado, tendo muito lucro, mas nunca procedendo com o avanço das investigações. Não se procurava nem se procedia este gênero de culpados, não os pronunciando. Ao que parece, foram tiradas mais de 400 devassas de rapto, mas os acusados se livravam mediante negociações ilícitas com Brederode.[57]

Esta informação é compatível com outro documento, um aviso do secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Rodrigo de Sousa Coutinho, que mencionou devassas de raptos que não foram tiradas para cumprir a lei e punir os criminosos, mas para extorquir dinheiro das pessoas.[58]

Dentre outras atitudes desafortunadas do ouvidor, parece que costumava forçar mulheres honestas, explorando seu poder ao limite, visto que controlava ilegalmente as imputações de estupros.[59] Portanto, há indícios de que, devido à corrupção colonial, estaremos longe de descobrir muito mais sobre os relatos dessa natureza.

55 Silva (1986) 77.
56 AHU_CU_014, Cx. 34, D. 2452.
57 AHU_CU_014, Cx. 32, D. 2334.
58 AHU_CU_014, Cx. 37, D. 2675.
59 AHU_CU_014, Cx. 34, D. 2452.

Capítulo 4
As experiências da maternidade

Francisco Sanches, nos *Comentários ao livro de Aristóteles Da Longevidade e Brevidade da Vida*, encontrava na maternidade e na amamentação a verdadeira felicidade da mulher:

> Não é inteiramente verdade que alguns animais são mais lúbricos, por abundância de excreção, isto é, do semen, como diz Aristóteles, mas, ao contrario, por causa da sua energia, como sucede nos atribiliários e nos que habitam regions quentes. Daqui também resulta que as mulheres, e toda fêmea que pare muitas vezes, vivem mais felizes e mais tempo do que as que parem menos ou nada; e as que não amamentam, também mais do que as que amamentam.[1]

No Império, circulava a associação entre o corpo da mulher e a maternidade. Nos tratados médicos portugueses, desde o século XVI, a associação da fisiologia ao papel quase 'instintivo' da maternidade acontecia recorrentemente.

Na Medicina, enquanto outro tipo de discurso normativo, encontramos diretrizes sobre como a mulher deveria estar e se portar socialmente. Entre os tratadistas médicos, qualquer doença que atingisse uma mulher podia indicar um indício da ira celestial contra pecados cometidos, um sinal demoníaco ou feitiço diabólico. A Medicina queria atingir uma normalidade que se aproximasse de um destino biológico da mulher.[2] E muito do conhecimento médico que existia sobre o corpo da mulher dizia respeito à reprodução.

Para os praticantes da ciência médica, a definição de uma natureza feminina tinha uma função normativa: tanto no plano da patologia clínica quanto moral.[3] Para muitos, a mulher não era mais do que um instrumento a serviço da espécie, um ser cujas funcionalidades se baseavam na necessidade biológica da renovação.

Os médicos portugueses mapeavam o corpo da mulher/mãe com o pudor exigido pela Igreja e com certo desconcerto e mal-estar diante do que consi-

1 Sanches ([1577–1649] 1999) 254.
2 Priore (1995) 79.
3 Priore (1995).

deravam um animal voraz e feroz, como resumiam os jesuítas Afonso e Melo e Antônio Ferreira. Herdeiros da tradição medieval, os médicos portugueses insistiam na função reprodutiva da útero, excluindo o que não tivesse finalidade procriativa. A vagina era uma parte ordenada da natureza nas mulheres, principalmente para

> […] receber o sêmen, e dele se engendrar a criatura para conservação do gênero humano, e para ser caminho por onde se expurgue a cada mês o sangue supérfluo que se cria demasiadamente na mulher, não só por fraqueza do calor natural que nelas há, como por defeito do exercício […].[4]

O útero da mulher, a *madre*, tinha uma única utilidade: "[…] o uzo da madre já se sabe, que he ser destinada, como a campo fecundo, para a propagação da especie humana a beneficio do concurso das mais partes, que indispensavelmente concorrem a este fenómeno."[5]

A mulher estava destinada ao serviço do útero, que deveria: "[…] receber em si, e conter os principios da geração; e depois do féto animado, o nutrir até o tempo do seu natal, e de se descarregar mensalmente quando a provida natureza obrigada o determina."[6]

O útero possuía dois orifícios: um exterior, o 'collum matricis', que causava muito prazer em contato com o 'membro viril' e era onde o 'coito' se realizava; e a *matricis*, a parte interior. A 'matrix', vulva ou 'natura' da mulher não suscitava maior interesse do que explicar a geração. Quanto à anatomia da procriação, os médicos portugueses eram ovaristas, pois defendiam que os testículos da mulher eram análogos aos ovários dos ovíparos.[7]

> Gerão-se estes ovos nos testículos das mulheres, assim como as gemas dos ovos das galinhas, e mays aves, nos seus oveyros; e gerao-se do sangue, que pelas arterias preparantes chega aos testículos, em cuja sustância membranosa fica certa porção delle, para geração dos ditos ovos, passando os mays humores pelas veas preparantes, e pelos vasos lymphaticos ao coração. De maneyra, que assim como os testículos nos homens tem virtude de gerar matéria seminal, com que concorrem para a propagação: assim os testículos das mulheres tem a virtude, e o uzo de gerar estes ovos, com que concorrem para o mesmo fim.[8]

4 Ferreira (1757).
5 Santos (1756) 101.
6 Affonso/Mello (1772) 44.
7 Ferreira (1757); Santos (1756).
8 Henriques (1710) 17.

A sexualidade feminina era entendida como um desejo feroz da mulher em ter o esperma da procriação dentro de si para ser mãe, alimentado de 'pneuma', o espírito vital e invisível encarregado da fecundação. Esta 'pneuma' percorria uma artéria que ia até o coração, depois atravessava o curso da coluna vertebral, onde se dividia em ramificações nos rins e era distribuída aos ovários, os testículos da mulher.[9]

Mas depois que os filhos nasciam, que outras implicações normativas eram criadas? Como eram as experiências das mulheres, casadas, solteiras, divorciadas, escravas ou libertas, enquanto mães? Qual sua relação com as várias formas de constituir as formas familiares?[10]

4.1 Filiação e perfilhação no Império português

No Império português, os filhos eram classificados enquanto legítimos, nascidos dentro do casamento reconhecido, ou ilegítimos, também chamados naturais, quando nascidos fora da relação matrimonial. Para as duas situações, havia consequências jurídicas diferentes. Os filhos deveriam ser criados por ambos os pais às suas próprias despesas, dando-lhes o necessário segundo 'stado e condição'.

Os filhos ilegítimos podiam ser naturais ou espúrios. Os filhos espúrios eram os nascidos de pais que viviam ou tiveram uma união proibida pelo Direito Canônico, como as relações incestuosas (quebra das limitações de afinidade e consanguinidade), adulterinas ou sacrílegas (os pais quebraram voto de castidade clerical). Podiam, ainda, decorrer da filiação incógnita (pais incógnitos). Nestes casos, a mãe era obrigada a criá-lo de leite até aos três anos, e o pai deveria assumir todas as despesas.[11] Portanto, a obrigação de sustento e educação eram iguais para filhos legítimos e ilegítimos.[12]

9 Segundo a tradição galênica: "No es, en effecto, la sangre catamenial la matéria principal y adecuada para la formácion del animal como he demonstrado en otros lugares, sino que, cuando el fluido de semen transportado por el pneuma innato cae en las túnicas del útero, al ser él mismo viscoso y entrar en contacto con cuerpos ásperos, se les adhiere facilmente como un unguento." Galeno ([130–200?] 2010) 621.

10 Para mais, inclusive sobre a repercussão destes tratados médicos na capitania da Paraíba, ver Silva (2019).

11 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XCIX, § 1, 986.

12 Não vamos tratar aqui da adoção por não termos encontrado documentos respectivos do instituto. Entretanto, ressaltamos a necessidade de estudos que comparem estes institutos

Os filhos ilegítimos só podiam herdar *ab intestado* através de legitimação real ou ação de filiação por sentença,[13] embora os filhos naturais, aqueles filhos de pais que podiam ter casado mas não o fizeram sem qualquer impedimento, herdavam da mesma forma que os legítimos.[14] Entretanto, decorriam, nestes casos, algumas especificidades: os filhos naturais de plebeus estavam equiparados a legítimos. Já os nobres precisavam de legitimação confirmada pelo poder régio, senão adquiriam apenas a condição de nobreza e alimentos.[15]

As Ordenações Filipinas chamavam os filhos incestuosos e adulterinos de filhos de coito danado. Mas, às vezes, generalizavam chamando de espúrios todos, como filhos de danado e punível coito, incluindo os sacrílegos. Depois de 1800, o termo pai incógnito parece ter se confundido com as três categorias de espúrios, significando bastardo – ao contrário do que acontecia na Idade Média, em que bastardo significava filho sacrílego. O termo foi discutido no Direito Comum, sendo, às vezes, tomado como uma quarta categoria ou como bastardia, mais frutífera no período pombalino e imperial brasileiro.[16]

Independente da condição dos pais, as Ordenações Filipinas entendiam os filhos como ligados pelo sangue a seus genitores, embora houvesse diferenciação quanto aos padrões da herança, conforme fossem naturais, espúrios, nascido de pai nobre ou peão, ou, ainda, se fossem legitimados.[17]

Este poder paternal que falamos acabava na emancipação, que ocorria com o casamento do filho: "[…] porque segundo stilo de nosso Reino, sempre como o filho he casado, he havido por emancipado, e fora do poder de seu pai."[18] A maioridade dos filhos não vinha com a puberdade, e só

relacionados à filiação, presente desde a tradição romana e que em Portugal já foi objeto de investigação e indagações por Paulo Mêrea e Mario de Almeida Costa. Ver Costa (1965); Merêa (2007). Autores do Direito Comum referiram ao desuso da adoção por muitos anos. Ver Alvarez Pegas (1670) 93, lib. I, tit. 3, § 1, gloss. V: "Confirmaçoens de perfilhamentos." Domingo Antunes Portugal dizia que "[…] qui ait adoptiones non esse in usu […]." Portugal (1699) 147, lib. III, cap. 18, n. 106. E Jorge de Cabedo: "4. Hoc praesupposito dicedum est, quod confirmare adoptiones, & arrogationes ad idum Regem pertinet, seu ad officiales ab illo ad id deput atos, Ord. lib. 3, § 1 quae tamen apud nos non sunt in usu […]." Cabedo (1604) 215, secunda pars, decisio LXX, 4.

13 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XXXVI, § 4.

14 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XCII.

15 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XCII.

16 Lewin (2003).

17 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XCII.

18 Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. LXXXVIII, § 6, 209. Ver também tít. III, § 7, 13.

depois que os homens tivessem 25 anos e as mulheres 18 é que podiam pedir a emancipação ao rei. Além do casamento, a qualidade de filho também acabava com a morte do pai, ou com a assunção de certos cargos, como a magistratura e entrada em ordens religiosas.

Em relação à perfilhação, as Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas previam, nos seus primeiros livros, que as carta de legitimações e as confirmações de perfilhamentos eram da competência do Desembargo do Paço. As Manuelinas e Filipinas diziam que aos Desembargadores do Paço cabia despachar as cartas de legitimações e confirmações de perfilhamentos.[19]

As Ordenações Filipinas[20] estabeleceram três maneiras possíveis para a concretização da legitimação: pelo casamento subsequente dos pais, que legitimava tanto peões como nobres; por testamento ou declaração em cartório, para os casos de nobres e seus filhos espúrios ou para os filhos naturais; ou por autorização real (*per Rescriptum Principis* ou *perfilhação solemne*), que garantia direitos sucessórios. Nesta última, era necessária declaração expressa dos pais dizendo que queriam que o filho ou filha fosse legitimado pela Coroa. Se fosse póstuma, era preciso provar de alguma forma que o pai queria perfilhar.

Portanto, o processo de legitimação dependia da iniciativa do pai, o que era essencial para que os filhos naturais (nobres) ou espúrios pudessem herdar. A simples legitimação declarada pelo genitor não implicava em direitos sucessórios, embora com esta declaração filhos pudessem aproveitar os direitos derivados da honra dos pais e usar o nome da família. Para a sucessão era necessária a legitimação, confirmada pelo rei, solenemente proclamada através do Desembargo do Paço.

Outra possibilidade de assegurar a herança de filhos espúrios de pais peões era a disposição da terça parte do patrimônio como herança, no caso de já haver filhos legítimos. Entretanto, os nobres não podiam dispor dessa terça de qualquer forma para os filhos espúrios, apenas para os naturais e no caso de não haver legítimos ou ascendentes. Na ausência de herdeiros legítimos, era possível dispor da fazenda da maneira que se quisesse, embora ainda fosse necessária a confirmação pelo Desembargo do Paço (caso de herdeiro universal).[21]

19 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. I, tít. IV, § 26; Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. I, tít. III, § 17; Código Philippino ([1603] 1870), liv. I, tít. III, § 1.

20 Código Philippino ([1603] 1870), liv. II, tít. XXXV, § 12.

21 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XCII, § 3.

A prática dessas perfilhações parece ter sido tão comum que aparecem modelos de carta de legitimação de filhos e da legitimação real em tratados desde o século XVI. Vejamos um deles:

> Instrumento do pay pera legitimar o filho.
> Saibam quantos este estromento virem, como no anno, etc aet. Aos tantos dias de tal mes, em tal parte estando ahi foão clerigo de Missa morador em tal parte, por elle foi dito, que elle tinha hum filho por nome chamado foão o qual elle ouuera sendo ja clerigo de ordens sacras de huma foãa molher solteira e por nam ter legitimo herdeiro descendente, nem acendente, sua vontade era de legitimar o dito foão seu filho, pera que herdasse sua herança como defeito disse legitimaua, e pedia ao Rey nosso Senhor, ou a quem pera isso poder tiuesse que lhe fizesse mercê de legitimar ao dito foão seu filho pera que podesse herdar sua fazenda e herança, e o abilitasse em tudo, assi como se de legitimo matrimonio nacido fosse, porque assi era sua vltima vontade e prometeo de nunca ir nem vir contra a tal legitimaçam, antes de sempre auer por boa e firme desde agora pera entam, e desde entam pera agora, pera o que obrigou sua pessoa com todos seus bens. Em testemunho do qual outorgou a presente escritura, a qual foi aceitada por mim tabaliam como pessoa publica estipulante em nome do dito foam e de quem pertencesse, e foi feita no dito lugar, dia e mes, e anno sobredito. Testemunhas que presentes estauão foam e foam, etc aet.[22]

Assim como, também, há modelo para a legitimação do rei, em confirmação.

A partir da legislação pombalina, aconteceram outras mudanças, resultando numa política mais tolerante face à filiação ilegítima. Em uma provisão de 18 de janeiro de 1799, a rainha reafirmou que "[...] as legitimações não se costumão conceder neste Reino em prejuizo dos herdeiros legitimos [...]."[23] A provisão levava em consideração os problemas que decorriam quando os filhos legítimos contestavam as legitimações. Por isso, a rainha passava essa provisão específica, no intuito de que as cartas de legitimação não afetassem os direitos dos herdeiros legítimos.

4.2 Os filhos dos não casados: reputação e perfilhação

No Brasil colonial, como estas normas se aplicavam na prática? Pensando na realidade sócio jurídica, a maternidade fora do casamento tem sido descrita pela historiografia com implicações para o sistema da honra e da vergonha a que as mulheres estavam submetidas nessa época.

22 "Instrumento do pay y pera legitimar o filho." Caminha (1610) fl. 108v.
23 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1053.

Muitas mulheres tinham que negar o reconhecimento dos filhos para proteger sua reputação, seja silenciando quanto ao nome da mãe nos registros, deixando-os nas rodas dos expostos ou, na falta destas, nas casas de pessoas e até mesmo nas encruzilhadas. Há ligações diretas entre o sistema da honra e da vergonha e o grande número de expostos na colonização, ao lado, claro, da pobreza.[24]

Entretanto, muitas mulheres que abandonaram seus filhos voltaram atrás da decisão, talvez por razões de consciência e salvação da alma. Outras vezes, criavam seus próprios filhos como sendo filhos alheios, ou expostos, por exemplo. Mais complicado ainda era se o filho fosse fruto de adultério. Os pais também podiam assumir os filhos sozinhos para proteger as mulheres, mas, às vezes, prejudicavam também a própria reputação. O mais importante, entretanto, é entender que não havia uma única maneira de lidar com a maternidade, nem muito menos que as mulheres se submeteriam, incondicionalmente, à uma maternidade idealizada e instintiva.[25]

Por isso, tantos pais tinham a identidade escondida nos registros, como já demonstramos. Embora tenhamos encontrado vários registros de filhos de pais incógnitos, o mesmo não se diz das mães: o único caso encontrado foi o registro de casamento dos índios Antonio Bernardo e Joana Baptista, em 30 de novembro de 1806. Ele era filho natural de Miguel Borges e mãe incógnita.[26] Isto significa que, em nível de reconhecimento, mais mães assumiam seus filhos oficialmente do que o contrário.

Sem controle sobre a própria reprodução, às vezes, esta controlava a vida da mulher, pois acontecia algumas vezes de só poderem assumir os próprios filhos enquanto legítimos, especialmente nos casos de pais que possuíam patrimônio a ser herdado. Fora do matrimônio, outros caminhos precisavam ser traçados, no sentido de, efetivamente, garantir o acesso dos filhos às respectivas heranças.

No caso dos filhos ilegítimos, os pais podiam, por exemplo, deixar parte do patrimônio em testamentos. O problema era se o filho ilegítimo tinha possibilidade de concorrer à herança ou não, pois no caso da morte dos pais,

24 Nazzari (2001b) 68.
25 Cf. Badinter (1980) e Silva (2019).
26 Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

sem o reconhecimento da filiação, a situação só poderia ser revertida no caso de uma ação comprovativa de paternidade.[27]

Embora no Brasil colonial fossem comuns os concubinatos, a tolerância com os filhos ilegítimos era mais aparente do que real, o que desmonta a imagem construída pela historiografia, de que todos viviam como uma família patriarcal, esposa e concubinas no mesmo teto, filhos legítimos e ilegítimos.[28]

Os pedidos de legitimação da capitania da Paraíba podem nos dizer bastante acerca dessas concepções e processos reais da vida de mães e pais na colônia, embora não tenhamos analisado disposições testamentárias sobre a ilegitimidade, para saber como era o comportamento e reconhecimento dos pais nestes documentos.

A quantidade de pedidos de perfilhação mostra a presença de filhos nascidos fora da relação familiar, também constituída nos moldes de Trento, na colônia. A existência desse desvio corrobora, apesar de todas as regras e a perseguição das relações clandestinas, que não era reconhecida pela Igreja a tese de que as pessoas continuavam a se relacionar entre elas, ter filhos e construir famílias no sentido mais amplo. A grande parte da documentação pode nos mostrar os deslizes e as relações, muito além do modelo esperado de casamento.

Todos os documentos relacionados à legitimação encontrados sobre a Paraíba foram pedidos por pais vivos – ou teriam que ser feitos por ação comprovativa de paternidade – e apenas um deles acabou após a morte do pai.

A maior parte dos documentos sobre perfilhação acerca da Paraíba colonial, preservados no Arquivo Histórico Ultramarino, são de filhos ilegítimos de religiosos. Estes homens encaminhavam os pedidos ao rei, através do Conselho Ultramarino, acompanhado de uma escritura de filiação feita por tabelião na colônia, na qual reconhecia o filho ilegítimo como seu. Em seguida, era expedida uma provisão real, mandando o ouvidor da comarca realizar diligências necessárias. Terminadas essas diligências, o ouvidor enviava o parecer ao Desembargo do Paço em Lisboa, que decidiria pela legitimação ou não.

O presbítero do hábito de São Pedro, Marcos Ferreira de Morais, requereu em 1771 ao rei a legitimação de dois filhos tidos em um relacionamento com

27 Samara (2004) 25; Silva (1990) 71.
28 Samara (2004).

uma mulher branca, D. Anna Francisca Xavier da Cunha, ex-mulher de Joze Rodrigues, de quem vivia separada por sentença do juízo eclesiástico, enquanto já tinha sido ordenado sacerdote.[29] Os filhos, Manuel Antonio Sarmento Castro e Alexandre Joze de Moraes Sarmento, foram educados e acompanhados pelo pai, que por não ter ascendentes nem descendentes legítimos queria perfilhá-los para que pudessem se tornar herdeiros e gozar de honras e nobreza. O suplicante pedia ao rei provisão ou carta de legitimação para os seus filhos com Anna Francisca, anexando um treslado de escritura de perfilhação que havia feito.

O caso chama atenção pela quantidade de filhos havidos: o presbítero havia tido dois filhos com a mesma mulher, Anna Francisca, revelando que não eram filhos de uma relação esporádica, mas de uma relação habitual. Para corroborar este argumento, saliente-se que os filhos viviam com o presbítero e foram educados por ele.

Os clérigos de São Pedro compunham uma irmandade constituída pelo clero secular, os presbíteros do hábito de São Pedro. Os clérigos seculares pouco se distinguiam dos leigos, vivendo entre eles, exercendo atividades normais, como o ensino, por exemplo, e vivendo em concubinato com mulheres. Juntavam verdadeiras fortunas de rendimentos acumulados ao longo da carreira eclesiástica e das vantagens do posto que tinham e do prestígio dessa posição.[30]

Quando analisamos estas relações também vemos que a idealização de que os padres no Brasil colonial só se relacionavam sexualmente com negras, pardas, forras ou escravas é uma construção historiográfica imprecisa. Além disto, viviam sem recriminação pública, como pode ser observado pela frequência com que citavam os nomes das companheiras nestes documentos.

Marcos não é o único presbítero a pedir ao poder real a legitimação de um filho. Em 1792, o padre João Batista Barreto pediu à rainha D. Maria I carta de legitimação de uma filha que teve com Catarina de Melo, de nome Francisca Xavier de Sales.[31] O principal propósito da legitimação, alegava, era que essa filha pudesse suceder os seus bens.

Assim como Marcos, esses religiosos possuíam uma pujante condição financeira. Os valores que esses religiosos tinham para deixar para seus filhos

29 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1906.
30 Silva (coord.) (1994).
31 AHU_CU_014, Cx. 31, D. 2271.

eram quantias consideráveis, a ponto de justificar o pedido real. Na prática, as concessões a essas legitimações eram conseguidas facilmente, como era tradição desde a Idade Média portuguesa e como reconhecia o Concílio de Trento.[32] Segundo o Concílio, os filhos ilegítimos dos clérigos deviam ser apartados de certos benefícios, resolução que pode ter sua eficácia questionada com estes casos da colônia.[33]

O pedido de João foi repetido pela mãe de Francisca, que também pedia a sua legitimação. O documento de 1794, no qual o pedido da mãe figurava em anexo, era uma carta do ouvidor-geral da Paraíba, António Filipe Soares de Andrade e Brederode, em resposta ao pedido da rainha sobre sua posição em relação ao pedido da legitimação.[34] O desembargador, que escrevia após o padre estar morto, informava ser a favor da legitimação em razão da falta de colaterais e descendentes da requerente (mãe), reforçando os argumentos que Catarina utilizou para fazer o pedido da carta de legitimação à rainha, parecendo-lhe justo.

Em 1802, Catarina repetiu o pedido, agora ao rei, de perfilhação de Francisca, reforçando que ela era sua única filha, sempre criada em sua companhia.[35] Reconhecia que talvez tivesse nascido de um sacrilégio, ou melhor, de um 'coito sacrilegio', um erro que no fim deixava-a como única herdeira, pois não possuía ascendentes ou descendentes, motivo pelo qual precisava sanar "qualquer defeito do seu nascimento" com a ordem real.[36] Para esclarecer a situação, o rei passou provisão em 29 de outubro de 1802, mandando realizar algumas diligências, como ouvir a suplicante e seus irmãos.

Em 1803 Catarina de Melo Monteiro reiterou o pedido de legitimação ao príncipe regente D. João, informando que já havia se passado alvará de

32 "Todavia, na prática, vemos que as mancebas de clérigos são pessoas respeitáveis e que os filhos dessas uniões obtêm facilmente carta de legitimação. A própria insistência das proibições parece mesmo traduzir a sua inoperância." Beirante (1986) 224.

33 "Para que a memoria da incontinencia paterna se aparte dos lugares consagrados a Deos, aos quaes convém summamente a pureza, e santidade; não seja licito aos filhos dos Clerigos; que não nascêrão de legitimo Matrimonio, nas Igrejas onde seus pais tem; ou tiverão algum Beneficio Ecclesiastico, possuir qualquer Beneficio, ainda dissemelhante, nem ministrar nas ditas Igrejas em modo algum, nem ter Pensões nos fructos dos Beneficios, que seus pais tem, ou tiverão em outro tempo." O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 467.

34 AHU_CU_014, Cx. 32, D. 2312.

35 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2779.

36 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2779.

informe ao ouvidor da Paraíba, mas este se perdera em um navio apreendido pelos franceses.[37] A informação é bastante importante, pois demostrava a tensa relação entre França e Portugal ainda no início do século XIX, anos de ouro para a Inglaterra no Brasil e que foram determinantes para os acontecimentos posteriores da vinda da família real portuguesa para a colônia e a invasão de Portugal por Napoleão. A data do pedido também revela o quanto podiam demorar esses pedidos de legitimação. Iniciado em 1794, havia se passado quase 10 anos sem uma decisão final.

No mesmo sentido, o presbítero secular do hábito de São Pedro, Bartolomeu de Brito Baracho, natural e morador na cidade da Paraíba, requereu ao príncipe regente, em um pedido datado em 28 de fevereiro de 1800, que lhe passasse carta de legitimação de dois filhos naturais que possuía, pois não tinha filhos legítimos, nem herdeiros ascendentes ou descendentes e por temer a miséria em que eles ficariam após a sua morte.[38]

Encontramos a resposta real a este pedido na chancelaria de D. João VI.[39] A carta de legitimação foi concedida pelo rei em 5 de fevereiro de 1801, um ano depois de pedido, o que mostra a irregularidade na duração destes processos. Considerando a representação feita por Baracho, de que se encontrava sem herdeiros necessários e tendo dois filhos, José e Mariana, o rei achou por bem habilitar e legitimar, incluindo

> […] todas as honrras privilegios liberdades que de facto e de direito haver poderia como se de legitimo matrimonio nascido fora; e que para haver e herdar os bens Fazendas do dito seus pais, eles outras quaesquer pessoas que lhos deram e deixaram por qualquer via da doação ou doaçoens asim inter vivos como cauza mortis […].[40]

Em 1778, outro padre enviou pedido a Portugal. Manuel de Oliveira Garrido requereu à rainha a legitimação de uma filha que teve com uma mulher solteira.[41] Quando a filha Anna nasceu foi registrada como filha de pais incógnitos e foi exposta para criação, mas, posteriormente, o pai retirou a filha do local de exposição e apoiou sua criação e educação sob o cognome de

37 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2847.

38 AHU_CU_014, Cx. 37, D. 2664.

39 ANTT, Chancelaria de D. João VI, liv. 5. PT/TT/CHR/W/1/5, carta de legitimação de Bartholomeu Baracho, fl. 110r–v.

40 ANTT, Chancelaria de D. João VI, liv. 5. PT/TT/CHR/W/1/5, carta de legitimação de Bartholomeu Baracho, fl. 110r.

41 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2020.

Anna Tereza da Conceição. A filha, no momento em que o pai enviou o requerimento, já estava casada, por anuência dele, com Francisco da Silva Ribeiro. O documento mostra que o presbítero já havia feito várias doações à filha por meio de dote, mas ainda queria que ela fosse sua herdeira. Por isso, pedia a sua legitimação, no que foi atendido pela resposta de 10 de setembro de 1778, a qual se encontra na chancelaria de D. Maria I.[42]

Este requerimento não é importante apenas por mostrar o esforço da proteção de seus bens pelo pai para com sua filha, mas a não exposição da mãe de Anna em todo o documento: seu nome não é citado; ela apenas é referida como uma mulher solteira. Tal silêncio pode reforçar algumas possibilidades da chamada honra e vergonha das mulheres, mas que também pode ser o oposto, como nos documentos anteriores, onde os nomes das companheiras foram todos mencionados.

Para além dos religiosos, também houve casos de homens leigos querendo reconhecer filhos tidos fora do casamento. O capitão-mor da capitania da Paraíba, Manoel de Lira, era morador no Sertão dos Cariris, e mesmo depois de casado teve um filho chamado Joze de Lira, com uma 'preta forra', mulher solteira, de nome Quitéria da Silva. Em 5 de abril de 1740, como não havia tido filhos legítimos do casamento, pediu ao rei D. João V uma carta de legitimação para este seu filho, baseado na escritura que juntou ao pedido de legitimação.[43]

Na escritura de legitimação, Manoel declarou que não tinha nenhum herdeiro ascendente ou descendente e que queria legitimar Joze para que ele herdasse seus bens, como se ele fosse nascido "de legitimo matrimónio."[44]

A resposta ao pedido encontra-se na chancelaria de D. João V, feita em 16 agosto de 1740.[45] Como não tinha filho legítimo, o pedido foi concedido. Entretanto, não temos dados para saber como tinha sido o relacionamento de Manoel com Quitéria, que era 'preta' e tinha sido escrava, o que levanta dúvidas sobre ele ter alforriado a escrava.

O Tenente Miguel Alvarez Pessoa enviou um requerimento ao príncipe regente D. João, em 1804, solicitando carta de legitimação da perfilhação de

42 ANTT, Chancelaria de D. Maria I, liv 4, Carta de legitimação de Manuel Garrido, fl. 22r.

43 AHU_CU_014, Cx. 11, D. 902.

44 AHU_CU_014, Cx. 11, D. 902.

45 ANTT, Chancelaria de D. João V. Perdões e Legitimações, liv. 142, Carta de legitimação de Joze de Lira, fl. 34v.

Joana Maria, sua filha natural.[46] Miguel afirmava não ter herdeiros, nem descendentes nem ascendentes, mesmo sendo seu pai vivo: ele contraíra segundas núpcias sem a concordância de seus genitores, e por isso perdera a herança, situação agravada também pela perfilhação que fez (embora não preencha, em primeira análise, nenhuma das condições de deserdação das Ordenações).[47] Por isso, Miguel pedia ao rei que Joana fosse sua única e legítima herdeira.

Pela escritura de perfilhação feita por ele e juntada ao requerimento, esclarece-se que Miguel era um homem nobre pela condição de seus pais e avós; tendo se tornado juiz ordinário da cidade de Nossa Senhora das Neves, além de possuir bens. Teve essa filha, ainda solteira, com Maria Carneiro, também mulher solteira, e que nesse tempo não tinha impedimentos para o casamento. Ele a perfilhava como se fosse sua filha de matrimônio legítimo.

A vida sexual de Miguel mostra relações que iam muito além do comportamento esperado na colônia: dois casamentos, o segundo desaprovado pela família, o que gerou deserdação, e uma outra relação com uma mulher solteira, que gerou uma filha natural.

Se por um lado todos os pedidos foram praticamente feitos por homens, estes documentos relevam detalhes importantes da convivência familiar que ultrapassa a ideia de casamento estabelecida por Trento, revelando adaptações que extrapolavam padrões impostos. A documentação também demonstra as condições do exercício da paternidade e maternidade e revela como essas relações eram tratadas diferentemente, conforme as condições das pessoas envolvidas.

4.3 Um outro lado da maternidade: o abandono dos filhos

Ao contrário da perfilhação que expunha a ilegitimidade, outros casos revelaram o movimento oposto, que era o das mães e pais não reconhecerem seus filhos, abandonando-os.

Havia vários motivos que motivavam o abandono: as mães podiam não ter possibilidade de sustentar os não desejados, porque eram miseráveis ou tinham ocupações esporádicas (lavadeiras, vendeiras) e não tinham como se sustentar e ainda carregar os filhos para os trabalhos. Outra razão seria a

46 AHU_CU_014, Cx. 42, D. 2994.
47 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. LXXXVIII.

impossibilidade de revelar a identidade pela posição social que possuíam. O que de fato podemos quantificar era que a exposição e abandono de crianças era uma realidade: o Rio de Janeiro e Salvador, por exemplo, acolheram 50 mil 'enjeitados' entre os séculos XVIII e XIX.[48]

As escravas, entretanto, como não tinham essa possibilidade, chegavam a matar os filhos ou fetos para que não tivessem o mesmo destino das mães.

> "Ver que os senhores têm cuidado de dar alguma cousa dos sobejos da mesa aos seus filhos pequenos e acusa de que os escravos os sirvam de boa vontade e que se alegrem de lhes multiplicar servos e servas. Pelo contrário, algumas escravas procuram de propósito aborto, só para que não cheguem os filhos de suas entranhas a padecer o que elas padecem."[49]

Não existiram roda ou casa de expostos em todas as capitanias. Nunca houve uma roda na Paraíba, apenas em Salvador, Recife e Rio de Janeiro. As crianças abandonadas recebiam, no máximo, apoio institucional da Santa Casa de Misericórdia da Paraíba. A instituição era quem contratava as mães 'criadeiras', que recebiam uma mensalidade e eram encarregadas da criação no século XIX.[50] Nos locais onde não havia misericórdias, as câmaras distribuíam os 'enjeitados' entre as amas ou eles eram criados pelas famílias onde eram deixados, como nos casos que veremos a seguir.

As crianças eram abandonadas nas rodas e nas portas de casas de famílias. Às vezes, com a ajuda das parteiras, eram levadas às famílias interessadas ou deixadas na residência dos administradores dos hospitais e câmaras.[51]

Já citamos vários documentos que mencionam essas crianças, mas há uma documentação que não identificamos e que também evidencia os expostos na Paraíba. Francisco foi exposto na casa de Francisca dos Santos e batizado em 20 de junho de 1755, sendo ela própria madrinha dele.[52] Manoel foi abandonado na casa de Jose Gonçalves e batizado em 28 junho 1752, tendo como padrinhos este mesmo e sua mulher, Maria Jose de Jesus.[53] Thereza foi

48 Venâncio (2007).

49 Antonil ([1711] 2007).

50 Rocha (2007).

51 As parteiras só passaram a ter atividade controlada pelos delegados da fisicatura-mor em 1810, pelo Alvará de 22 de janeiro de 1810. Collecção das leis do Brasil de 1810 (1891).

52 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 84r.

53 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 47r.

exposta na casa do alferes Francisco Carvalho, batizada em 7 de julho de 1752 e teve como padrinho Gregório de Carvalho.[54] Em 31 de maio de 1797 recebeu o batismo Vicente, exposto na casa de Roza Francisca.[55] Foi batizado em 26 de novembro de 1797 Francisco, de pais incógnitos, exposto em casa de Antonio Rodrigues e que passou a ser afilhado de Antonio Ferreira e Thereza de Jezus.[56] Em 9 de agosto de 1797, Maria, filha de pai incógnito, foi exposta na casa de Joze de Andrade e apadrinhada por ele e sua mulher, Joanna Bernarda da Costa.[57] Outra Maria, filha de pais incógnitos, foi batizada em 28 de outubro de 1797, depois de ser exposta na casa de Pedro da Silva: teve como padrinhos João Gonsalves Pontes e sua mulher, Adriana Maria do Rozario.[58] O batismo de Felicia, filha de pais incógnitos, exposta na casa de João Pereira, ocorreu em 24 de outubro de 1797. A menina teve como padrinhos Francisco Rodrigues e Antonia Maria de Oliveira, solteiros.[59]

Alguns casamentos registrados da Diocese de Olinda (atual Arquidiocese da Paraíba) referem-se a noivos que foram expostos, como é o caso de Joze Francisco Freire, criança que foi abandonada na porta da casa de Antonia Francisca da Costa e que, quando adulto, casou com Helena Maria da Assunção, filha legítima, em 9 de maio de 1798.[60] Também há um relato de um batismo que já citamos aqui, no registro de 2 de janeiro de 1771, que cita a batizada Anna Maria como exposta na casa do índio Pedro Cardozo, homem casado. Já o menino António Victoriano também foi exposto na casa do índio Manoel Pinto.

54 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 47r.
55 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 48r.
56 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 69r.
57 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 61v.
58 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 64v.
59 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 66v.
60 AP, Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.

Em outros casos, as mulheres não legitimavam oficialmente, mas encontravam maneiras de sustentar suas filhas naturais. Francisca Maria do Carmo foi "authorizada por seo marido Francisco José dos Santos, da cidade da Paraiba do Norte" a solicitar, em 1804, ao príncipe regente, uma carta de insinuação para reconhecimento de uma doação feita por sua mãe natural. A mãe fez essa doação entre vivos, composta de alfaias e escravos.[61] Entretanto, o valor da doação excedia a taxa da lei, sendo, assim, necessária a tal carta. Como era filha natural, e não legítima, sua mãe fez esta doação, muito provavelmente como forma de garantir o seu futuro. Para poder fazer o requerimento ao rei, já que não podia concorrer como legítima, Francisca precisou de autorização do seu marido.

4.4 Mães solteiras e pais incógnitos

Para além do abandono e da legitimação, havia outro caminho intermediário: crianças reconhecidas pelas mães, filhos de pais não identificados, constituíam famílias com suas genitoras solteiras.

Era um tipo de organização familiar mais afastado do modelo oficial, que, inclusive, já apareceu no desenvolver deste texto: as mães solteiras e os filhos de pais incógnitos. Ou seja, as mães não pediam a legitimação nem escondiam os filhos: elas registravam como seus, muito embora não revelassem a identidade dos pais.

Encontramos vários registros de mães solteiras nos arquivos da Diocese de Olinda (atual Arquidiocese da Paraíba). Nos registros de batismos, há crianças filhas de pais incógnitos, embora só tenhamos encontrado um caso de mãe incógnita e que já foi citado neste trabalho. Citamos vários destes casos quando tratamos, especificamente, da miscigenação e do casamento de escravos e índios. Agora vamos elencar outras situações.

Antonio, nascido em 7 de dezembro de 1771, era filho natural da mamaluca Tereza de Jesus, viúva, e pai incógnito. Era neto materno de Gregorio de Lima e da índia Maria Ferreira.[62]

Registrada em 4 de dezembro de 1772, Maria era filha natural da mestiça Maria dos Santos e de pai incógnito, sendo neta materna do cabra

61 AHU_CU_014, Cx. 42, D. 2932, fl. 1r.

62 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

Agostinho Fernandes e de sua mulher, Monica dos Santos.[63] Já Antonio nasceu em 20 de dezembro de 1771 e era filho natural da mamaluca Tereza de Jesus, viúva, e pai incógnito, tendo como avós Gregorio e da índia Maria Ferreyra.[64]

Manoel, nascido em 31 de dezembro de 1771, era filho da viúva índia Catharina e de pai incógnito, enquanto Maria, filha natural da mestiça Renovata Maria dos Santos e pai incógnito, era neta do cabra Agostinho Fernandes e Monica dos Santos.[65]

No livro de batismos da atual Diocese de Cajazeiras, antiga Diocese de Olinda, nenhum registro traz qualquer informação acerca da condição das pessoas. Nem sequer índios. Só aparece a diferenciação quanto aos escravos. Sem aparecer nome de pai, Manoel foi registrado apenas como filho de Poncianna dos Sanctos, solteira, em 15 de dezembro de 1754.[66]

Em 23 de dezembro de 1752, batizaram Maria Francisca, filha de Leonor Gomes de Sá, solteira.[67] Teve como padrinhos o capitão José Gomes de Sá e sua mulher Francisca Geralda. Leonor teve outro filho três anos depois, novamente de pai incógnito, que foi batizado em 25 de outubro de 1755. Chamado de Manoel, os padrinhos foram Bento Freire de Souza e Theodozia Francisca, mulher do tenente Cristovam de Souza.[68]

Em 27 de abril de 1755, Jozé foi batizado, filho de Maria Ferreira e pai incógnito.[69] No ano seguinte, em 20 de janeiro, foi a vez de Lourença, filha legítima de Izabel Rodrigues de Andrade e pai incógnito.[70] Um dia

63 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

64 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

65 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 05.11.1770 a 17.12.1775.

66 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 80r.

67 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 40v.

68 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 99r.

69 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 94r.

70 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 97r.

antes, em 19 de janeiro, Antonia, filha de [...] da Rocha e pai incógnito;[71] em 25 de janeiro, Anna, filha de Ignacia, solteira;[72] e, em 6 de janeiro de 1756, Serafim, filho de Anna de Mattos, pai incógnito.[73]

No ano de 1797, eram filhos de pais incógnitos: Severino, filho natural de Francisca Barboza, batizado em 13 de agosto;[74] Manoel, filho natural de Victorina Alves, batizado em 16 de agosto;[75] em 12 de outubro, Luiz foi batizado como filho natural de Francisca Xavier;[76] em 24 de outubro, Anna, filha natural de Antonia Maria;[77] [...] de agosto de 1797, Francisco, filha natural de Marsella Maria.[78] O pequeno Antonio foi batizado em 12 de novembro, como filho natural de Margarida de Souza;[79] e outro Antonio em 16 de novembro, filho natural de Maria Brázia.[80] Joam era filho natural de Luiza Pereira e foi batizado em 26 de dezembro.[81] A data de 28 de maio marcou o batizado de Jozefa, filha natural de Ana Maria, moradora de Macapá.[82]

71 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 97v.
72 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 99r.
73 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 41v.
74 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 61v.
75 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 62v.
76 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 65v.
77 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 66v.
78 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 61v.
79 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 68v.
80 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 71v.
81 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 73v.
82 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 48r.

Nestas condições, também tivemos batismos de filha de pai incógnito com padrinhos escravos. Em 9 de outubro de 1797 foi batizada Marianna, filha natural de Marialina Maria, tendo como padrinhos Francisco e Marialina, escravos de Francisco da Costa Barboza.[83] Também duas mulheres podiam apadrinhar uma criança, conforme revela o registro de 8 de dezembro de 1797, quando foi batizada Sebastiana, filha natural de Rita Maria, e pai incógnito e que teve como madrinhas Antonia Tavares de Souza e sua filha Maria Manoela, solteira.[84]

Outro ponto importante, que este livro ajuda a evidenciar, é a condição de dona na colônia. Aqui, notamos que mulher de alferes é dona: o alferes José Pereira era casado com Dona Maria Leyte Ferreira.[85] Quando era filho de dona, tinha Capitão como padrinho.[86] Caso também de Jozé, filho de D. Jozé e D. Florianna, que foi batizado o capitão-mor José Gomes de Sá e sua mulher. Já Manoel, filho de alferes, também foi apadrinhado pelo capitão Bento Correya de Lima.[87]

Outra reflexão que precisa ser levantada neste período colonial é o lugar social dessas mulheres que registravam os filhos de pais incógnitos, muito embora os livros de registros não revelem muitas informações sobre esta condição. As mulheres com menos condições, que não eram donas, estavam mais presentes nestes registros, mas a generalição percentual fica comprometida em razão da dificuldade em ler e analisar os livros na sua completude.

83 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 63v.

84 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 69v.

85 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 45r.

86 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 45r.

87 AP, Diocese de Cajazeiras, Paroquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados n. 1. Ano 1748–1755, fl. 47v.

This page intentionally left blank

Capítulo 5
As possibilidades de uma vida fora do casamento tridentino

Nem todas as mulheres viviam dentro do casamento delineado por Trento enquanto esposas, como já tivemos a oportunidade de concluir a partir da análise da maternidade e da formação dos vínculos familiares e sanguíneos no período em estudo. Isto não significava que outros vínculos e formas de viver em sociedade não fossem possíveis. Prova disto, são os casos de mulheres que viveram da prostituição (que também podiam ser casadas segundo o Concílio com outro homem); os concubinatos enquanto relacionamentos que não implicavam nesse reconhecimento do modelo tridentino; a bigamia que significava a perseguição do intuito exato de desrespeitar o casamento tridentino com um segundo casamento e o adultério, especialmente perseguido se cometido pelas mulheres. Todos estes casos possuíam consequências e desdobramentos do sistema normativo que precisam ser levados em consideração próximos do dia-a-dia da colônia.

5.1 Prostituição

A regulamentação da prostituição tem uma longa e controversa tradição dentro do *Ius Commune*. Os romanos já se preocupavam com a moralidade da venda de sexo, e até como as prostitutas se vestiam,[1] muito embora, desde

1 Mais especificamente no *Corpus Juris Civilis*, o Digesto entendia que as pessoas que ganhavam dinheiro por seus corpos, as mulheres incastas, eram vistas como desgraçadas, mesmo que não o fizessem abertamente. Digesto, xxiii. 2.41. Marcellus libro XXVI. Digestorum. – "Probum intelligitur etiam in his mulieribus esse, quae turpiter viverent, vulgoque quaestum facerent, etiamsi non palam. § 1. – Et si qua se in concubinato alterius, quam patroni tradidisset, matrisfamilias honestatem non habuisse eam dico. 41. Marcelo. Digesto, libro XXVI. – Se entiende que hay deshonta también en aquellas mujeres que viviesen torpemente, y con todos hicieran ganância, aunque no publicamente. § 1. – Y si alguna se hubiese entregado en concubinato de otro, que de su patrono, digo que no tuvo ella la

então, pouco se proibisse a sua prática: no máximo apartavam as atividades das prostitutas a lugares específicos.

Nesse sentido, foi reforçada a lei de tradição visigótica em Portugal, levando a controvérsias na Idade Média, quando várias normas, de diferentes reinados, trataram das prostitutas.[2] Leis eram promulgadas e perdiam vigor prático,[3] enquanto que as punições passaram, cada vez mais, a focar naqueles que suportavam a prostituição do que nas próprias prostitutas ou naqueles que usavam dos serviços oferecidos por elas.[4]

Nesse contexto, as Ordenações Afonsinas imputavam graves penas às casas de prostituição, por serem contrárias à vontade de Deus.[5] Quem em sua casa tivesse mulher virgem, casada, ou viúva honesta como prostituta, na primeira vez deveria ser açoitado por toda vila com pregão e perder os bens que tivesse. Pela segunda vez, a pena era de *moiram porem*. Caso fosse em man-

honestidade de madre de família." Cuerpo del Derecho Civil Romano a doble texto, traducido al castellano del latino (1897) 117. Em outra tradução: "41. Marcellus. Digest, Book XXVI. It is understood that disgrace attaches to those women who live unchastely, and earn money by prostitution, even if they do not do so openly." Corpus Juris Civilis, Justinian. DiCaprio / Wiesner (eds.) (2000) 71.

2 "Si alguna muier libre es puta en la cibdad públicamentre, si fuere provada por muchas vezes, é recibe y muchos omnes sin vergüenza, esa tal muier dévela prender el sennor de la cibdad, é mandel dar CCC azotes delante el pueblo, é depues déxenla por tal pleyto, que nunqua mas la fallen en tales cosas. [...]" Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) livro III, título IV, XVII, 58–59.

3 No século XIV, o rei D. Afonso IV promulgou a lei n. 73, ordenando que meretrizes vivessem em bairros separados da outra gente, e trouxessem sinais para se diferenciarem das mulheres honestas. Nas Cortes de Elvas de 1361, foi pedido ao rei D. Pedro I que essa lei fosse de novo colocada em vigor, já que tinha perdido praticidade. Cruz (1984), 309. Utilizou como fonte para esta informação: Memórias para a história, e teoria das Cortes Geraes, do Visconde de Santarém.

4 Nas Ordenações de D. Duarte, há lei do tempo de D. Afonso IV que refere ao fato de no reino de Portugal manter a prostituição era contra a vontade de Deus. A lei punia todo homem e mulher "[...] que alcouuetar daqui adeante molher ujrgem ou casada ou rriligiosa ou ujuua que uiua onestamente ou com que em sa casa ou em outra algũa destas molheres façom maldade de seus corpos [...]" com açoites com pregão pela vila e perda dos bens. Caso reicindissem, moira porem. Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 442–443.

5 "[...] tratava das alcoviteiras, e das alcaijolas, e lhes impõe graves penas. Estas casas são seguramente as casas d'alcouce: neste livro também se infligem penas múi severas ás mayicebias, e aos variados crimes desta ordem, segundo as particulares circumstancias das pessoas: vemos que nesta Ordenação não existe principio algum de tolerância; ha aqui prohibição e perseguição." Pessoa (1887) 463.

cebias públicas, mantidas por rufiães, além dos açoites, ambos eram degredados para sempre.[6]

Nas Ordenações Manuelinas,[7] a pena para a mesma tipificação era de *moira por ello* e a perda dos bens para o caso de mulheres casadas, a própria filha ou irmã daquele com quem vivessem. Se a mulher fosse freira, aquele que a recebera em casa, como prostituta, era açoitado e degredado para a ilha de São Tomé. Se fosse mulher virgem ou viúva honesta de boa fama, a pena por alcovitar a prostitua era: açoites, degredo para fora da vila e perda de todos os bens que possuísse.

Ainda na época das Ordenações Manuelinas, D. Manoel passou alvará, em 8 de julho de 1521, ordenando que toda mulher que em Lisboa estivesse se prostituindo fora da mancebia deveria ser presa e degredada por quatro meses para fora da cidade, além de pagar 1.500 réis ao seu acusador.[8]

Mas poucos anos depois, no alvará de 12 de junho de 1538, o rei seguinte determinou aos corregedores que não recebessem querelas de mulheres solteiras que se prostituíssem fora da mancebia.[9] Prevalecia, neste período, a ideia da prostituição como mal uso do corpo, tal qual está referida no alvará de 12 de setembro de 1564.[10]

As Ordenações Filipinas puniam os alcoviteiros e aqueles que, em suas casas, consentissem que as mulheres se prostituíssem. Era severamente punido alcovitar mulher casada, freira professa, 'moça' virgem ou viúva honesta, filha, irmã ou criada daquela com quem vivia com diferentes penas, geralmente, com o degredo.[11]

No caso de uma pessoa consentir na prostituição de sua própria filha, "[...] que tenha parte com algum homem para com ella dormir, postoque não seja virgem, seja açoutada com baraço e pregão pela Villa, e degredada para sempre para o Brazil, e perca seus bens. [...]"[12] Se a alcoviteira fosse mulher, e assim condenada, caso não houvesse de morrer nem ser degredada, deveria usar polaina ou enxaravia vermelha na cabeça, toda vez que estivesse fora de casa.

6 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. V, tít. XVI e XXII.
7 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXIX.
8 Repertorio Chronologico das Leis, Pragmáticas, etc. (1783).
9 Figueiredo (1790), tomo I.
10 "As mulheres fazerem mal de si [...]." Código Philippino ([1603] 1870), liv. II, aditamentos ao livro II, 505.
11 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXXII.
12 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXXII, § 4, 1183.

Tal como na tradição normativa europeia, no contexto colonial brasileiro, a prostituição era tolerada: as mulheres recebiam os homens em suas casas ou nas 'casas de acouce'.[13] A prostituição não atingia apenas as mulheres solteiras e pobres, mas também mulheres casadas e mães. As escravas negras também exerceram a prostituição para seus senhores, como escravas de ganho, trazendo mais lucros para o senhor e, eventualmente, mais filhos escravos. Também se constituía numa possível fonte de trabalho paralelo para as escravas, que juntavam dinheiro para comprar suas alforrias.[14]

As Constituições do Arcebispado da Baía, no plano do Direito Canônico, chamavam a alcovitaria de crime detestável, péssimo e gravemente aborrecido por direito, princípio da desonestidade. Por isso, ordenavam que qualquer pessoa que o cometesse, ou consentisse, fosse presa, condenada em 10 cruzados e dois anos de degredo para fora do arcebispado. Reicindindo, dobrava-se a pena pecuniária e o degredo. Na terceira vez, o degredo era de dez anos, para Angola ou São Tomé, mais penitência pública.[15]

Mesmo correndo esse risco, havia casas de prostituição na capitania da Paraíba. Adriana Monteiro foi acusada por António José da Costa de manter uma casa de prostituição, com seus filhos e escravos, com apoio do governador e ouvidor, Sebastiam Joze Ribeiro. Sem temer as "leys devinas nem umanas", Adriana mantinha com o filho a exposição das filhas e irmãs para o comércio sexual da cidade, chegando até a conduzi-las às casas dos homens.[16] Na sua casa recebiam 'filhos familias', que lá se perdiam.[17] Por isso, António da Costa requereu à rainha D. Maria I, em 1782, providências para impedir o funcionamento da casa de prostituição, a qual considerava uma desordem.

A proteção da administração colonial, paralela à perseguição moral eclesiástica, parece ter corroborada para manter viva a atividade. Homens em altos cargos na colônia eram acusados de fazer bailes nus com prostitutas, como é o caso de Brederode, o famoso ouvidor-geral, no Sítio de Santa Rita. Em vez de

13 Silva (2002).

14 Antonil já advertia que o dinheiro da prostituição das escravas era também utilizado para forrar-se a si próprias: "[…] Forrar mulatas desinquietas é perdição manifesta, porque o dinheiro que dão para se livrarem, raras vezes sai de outras minas que dos seus mesmos corpos, com repetidos pecados. E depois de forras, continuam a ser ruína de muitos." Antonil ([1711] 2007) 129.

15 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 344, liv. V, tí. XXV, § 1002.

16 AHU_CU_014, Cx. 28, D. 2107.

17 AHU_CU_014, Cx. 28, D. 2107.

instaladas a receber homens em uma casa, ou de seus parentes, as prostitutas tinham sido levadas até o local em que se encontrava o ouvidor.[18]

5.2 Concubinato

A barregã era a mulher que vivia maritalmente com um homem sem, no entanto, ser casada de acordo com os preceitos eclesiásticos. A expressão designava um caso de relação marital estável entre um casal, sem o casamento formal, ou até mesmo uma relação estável, mas que tinha o homem ou a mulher já casado anteriormente ou no momento em que estabelecia novo relacionamento com outra pessoa.[19]

Muitos problemas decorreram destas relações, mesmo antes do Concílio de Trento, em razão da sucessão.[20] No reinado de D. Afonso IV já se punia os homens casados que tivessem barregãs teúdas por mais de 30 dias com a perda dos ofícios, se fosse homem honrado. Na segunda vez, a mulher deveria ser açoitada e posta fora da vila; e ele receberia a pena de 'moura porem'. Se não tivesse ofício, que fosse açoitado e, na segunda vez, também 'moura porem' e ela seria açoitada.[21] A inovação aqui tratava da punição masculina, que mudou bastante no Império português.

Nas Ordenações Afonsinas, os homens estavam proibidos de trazer barregãs à Corte. Sendo casado, não deveriam ter barregã, por ser pecado mortal e

18 AHU_CU_014, Cx. 34, D. 2452.

19 Nas Siete Partidas, partida 7, defendia-se que os homens não tivessem barregãs por ser pecado mortal, mas admitia que homens livres, não casados e não religiosos, tivessem barregãs, caso estas não fossem virgens, menores de 12 anos, nem viúvas honestas. "[…] todo home que non fuese embargado de órden ó de casamiento, puede haber barragana sin miedo de pena temporal, solamiente que non la haya vírgen, nin sea menor de doce años, nin tal vibda que viva honestamiente et que sea de buen testimonio." Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807) tomo 3, 85–86, partida quarta, ley II, título XIV. E no Livro das Leis e Posturas, o homem casado que tivesse barregã, caso fosse homem honrado de ofício, perderia o ofício; e para os homens sem ofício, estavam previstos açoites. Pela segunda vez, ela deveria ser açoitada e posta fora da vila, e ele 'moura porem'. Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 258.

20 No reinado de D. Afonso III, por exemplo, os filhos das barregãs podiam herdar os bens dos pais desde que ele fosse peão solteiro e ela fosse teúda em sua casa e livre para casar com ele. Também estava condicionado a ela não se envolver com outro homem caso ele depois casasse com outra mulher. Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 109.

21 Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 349.

acarretar a danação das almas.[22] Portanto, a grande distinção que precisava ser feita era se o concubinato acontecia entre pessoas já casadas, ou não. As Ordenações Filipinas não puniam os homens solteiros nestas condições, caso, entretanto, o concubinato não implicasse no sustento da mulher, ou seja, ter mulher teúda e manteúda nos casos de homem cortesão.[23] Isto porque, segundo a antiga tradição portuguesa, antes da discussão levantada pelo Concílio de Trento, esse casamento era reconhecido quando um homem e uma mulher compartilhassem casa, mesa e leito e fossem reconhecidos como casal.[24]

Diferente era a situação do homem casado, que iniciasse um concubinato com outra mulher. Isto configurava uma transgressão contra o matrimônio e era passível de punição pelas Ordenações: o casado que mantivesse barregã teúda e manteúda podia ser degredado por três anos para a África, e ainda pagar a quarentena da valia de todos os seus bens; enquanto a mulher barregã seria degredada para Castro Marim, açoitada e condenada a pagar a metade da quarentena que seu barregão pagou.[25]

O Concílio tridentino, entretanto, passou a punir o concubinato no plano eclesiástico, com penas gravíssimas, pela seriedade do pecado entre os solteiros. E, muito mais grave ainda, entre os casados, pelo desprezo do sacramento.

Os pecadores deveriam ser admoestados três vezes e, persistindo na concubinagem, deveriam ser excomungados. Se continuassem, seriam encaminhados ao ordinário. As mulheres também deveriam ser três vezes admoestadas e, se persistissem, castigadas pelo ordinário.[26]

Outra diferença legal entre concubinatos de solteiros e casados era que as mulheres solteiras que vivessem em concubinato com homens solteiros e fugissem com qualquer coisa dele roubada ou furtada, não seriam punidas. Entretanto, caso o homem fosse casado, a esposa do barregão poderia demandar todos os bens dados pelo marido à barregã.[27]

22 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. V, tít. VIII e XX.
23 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXVII.
24 Silva (coord.) (1994).
25 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXVIII.
26 "Capitulo VIII. Pune-se o Concubinato com gravissimas penas. Peccado grave he, que qualquer solteiro tenha Concubinas; mas gravissimo, e de especial desprezo deste grande Sacramento, viverem tambem os casados neste estado de condemnação, e atreverem-se ás vezes a têl-las, e sustentallas na propria casa com suas mulheres. [...]" O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 249 e 251.
27 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXIX.

Com o alvará de 26 de setembro de 1769, o rei passou a proibir procedimentos contra o concubinato simples, mas punia o qualificado: aquele da mulher casada com homem casado, de mulher solteira com clérigo ou frade, ou de mulher teúda e manteúda na mesma casa, permanecendo a mesma lógica da lei. A proibição das devassas era explicada pelo perigo de infâmia, situação em que podia ser exposta qualquer mulher honesta que tivesse inimigos. Em razão dos perigos que corriam as mulheres por falsas devassas tiradas por inimigos que davam falsos testemunhos, o rei ordenou:

> [...] que da publicação deste em diante se não tirem mais Devassas de concubinatos: E que se ponha perpétuo silencio em todas as que até o presente se houverem tirado: E que por ellas se não proceda em tempo algum: Ficando sómente para o objecto das mesmas Devassas os concubinatos com concubinas teúdas, e manteúdas, e manteúdas com geral, e público escandalo: E determino outro sim que os Ministros, que excederem esta Minha Disposição sejão pelo mesmo facto suspensos dos seus cargos.[28]

O concubinato, portanto, tanto para a Igreja como para Coroa, abrangia todo o tipo de relação ilícita fora do casamento. Concubina podia ser confundida com a solteira vivendo maritalmente com um homem solteiro, mas também a casada que cometia adultério, ou mesmo viúvas envolvidas em relacionamentos amorosos sem estarem casadas, com filhos ilegítimos ou não.

Quando passamos a analisar os documentos, o concubinato se torna um termo ainda mais difícil de ser determinado, mediante as diversas relações que aconteciam na prática e a descrição feita nos registros. As dificuldades em casar formalmente pelos ditames do Concílio de Trento eram muitas, inclusive geográficas, já que, considerando as distâncias brasileiras, algumas pessoas viviam tão longe das igrejas e eram tão pobres que não podiam pagar um transporte para ir às missas, como ainda veremos relatados em outros documentos.

A discussão acerca das vantagens de constituir uma família sem considerar os parâmetros formais do casamento da Igreja no contexto da colônia, é essencial para entender o concubinato nesse mundo e época. Embora houvesse falta de mulheres brancas na colônia, preferidas para o casamento católico no início da colonização, nunca houve falta de relacionamentos e nem de relações sexuais, como vimos em vários relatos 'pragmáticos'.

Desde os primeiros séculos da colonização encontramos vários relatos do uso do concubinato nas descrições dos jesuítas. Já sabemos como Manuel da

28 Silva (1829) 432.

Nóbrega[29] revelou conhecer vários cristãos que viviam em concubinatos no Brasil, às vezes até com mais de uma mulher; e o Irmão Pero Correia escreveu ao Padre Simão Rodrigues para contar como os homens viviam em muitos concubinatos com as índias.

Na práxis colonial, podia haver poucas vantagens em ter um casamento reconhecido pela Igreja para os mais pobres: eles não tinham linhagem a passar, legitimidade ou herança. Casar segundo os ditames da Igreja podia significar um grande gasto financeiro e enorme burocracia, em função dos banhos e possíveis dispensas, justificações e impedimentos.[30] Para os negros e pardos forros e brancos pobres, evitar o casamento poderia poupar despesas e burocracias, o que compensava a vida em concubinato, mesmo em relações estáveis habitando como marido e mulher.

Portanto, o concubinato não pode ser apenas relacionado com uma liberalidade, mas como uma suplantação de obstáculos que, às vezes, eram impossíveis de ultrapassar pelos mais pobres e só beneficiavam o funcionalismo religioso: a Igreja transformou os passos para o casamento em uma verdadeira fonte de rendimentos que beneficiava a ministros, promotores, comissários, contadores e escrivães.[31]

Mas a relevância do casamento formal, em detrimento das dificuldades práticas da vida do dia-a-dia, nem sempre conseguiam se sobrepor ao medo provocado pela Igreja no plano espiritual. Às vezes, as pessoas viviam em concubinato, como casados por muitos anos, mesmo sem impedimentos, e, mesmo assim, após um longo tempo, regularizavam o matrimônio perante a Igreja.

Isto acontecia quando estavam mais perto da morte evidente e o medo da danação eterna se aproximava da realidade da vida. Foi assim que casaram, em 1801, depois de viver em concubinato por vários anos, os índios viúvos Elias dos Santos e Horencia Ferreira; e Manoel dos Santos e Maria Natália,

29 "Visitando eu as vilas vizinhas a esta terra, confessei muitos e se fez fruto, deixando muitos ou casando com a concubina e saindo de muitos pecados; e destes há muitos cristãos, que estão aqui no Brasil, que têm não uma só, mas muitas concubinas em casa, e fazem baptizar muitas escravas sob pretexto de bom zelo e para as fazer amigas com mau fim, persuadindo-se que por isto não seja pecado [...]." Nóbrega (1955) 79.

30 "While there was a lack of marriage in colonial Latin America, there was no lack of sex. [...] For the majority of colonial peoples there was no advantage in taking the sacrament, for they had no lineage, legitimacy, or inheritance to protect. Formal church-blessed marriages were expensive and often difficult to arrange in rural areas esporadically served by the clergy." Socolow (2015) 77; Goldschmidt (2004) 88.

31 Silva (1986) 55; Goldschmidt (2004) 89.

para evitar o grande perigo da condenação por não viverem em matrimônio celebrado, estando os homens gravemente enfermos.[32]

Neste mesmo ano, Felipe Jacinto Ferreira, gravemente doente, e Maria dos Reis, índios, casaram para que ele não morresse em pecado.[33] E os índios Catharina Pinto e Miguel de Oliveira viviam em concubinato e casaram porque ela corria perigo de vida. Para que ela não morresse no pecado, eles contraíram matrimônio, em 16 de janeiro de 1806.[34]

Diante destes fatos, vemos que mesmo que menosprezada diante das burocracias, a falta das bênçãos da Igreja (conforme determinava Trento) ainda impregnava a hora da morte, através das promessas de danação eterna. Em 5 de dezembro de 1798, casaram Manoel Quaresma, forro, crioulo e Maria de Cristo, parda, depois de viverem muitos anos 'amancebados', como diz o registro. Nas denunciações em outras freguesias, tiveram que trazer a justificação do óbito do primeiro marido de Maria e o padre casou-os, para que ele não morresse em pecado, uma vez que corria grave perigo de vida.[35]

Diante da prática frequente, a literatura religiosa combateu as práticas contrárias ao casamento de Deus, assim como foi acompanhada pela legislação eclesiástica da colônia. Nuno Marques Pereira, no peregrino da América, exteriorizava esse temor ao reprovar o concubinato, indicando-o como um caminho ao inferno.

> Sabeis em que perigos estais posto? Consideray-vos de hum atroz crime de Leza Magestade, metido em huma torre, na qual está hum alçapão falso, e nella vos mandão os executores da Justiça que passeis pela fala, em que está o alçapão: e que neste breve instante achais hum favo de mel, e vos pondes a lambê-lo, até que cahis no alçapão, onde topareis com rodas de navalhas, e ganchos de ferro muy agudos, que logo vos tirarão a vida, que he o inferno; onde ficareis para sempre.[36]

Admoestado com essa mensagem, o personagem que ouviu o peregrino da América deu fim à sua relação com uma concubina, com quem vivia há sete

32 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

33 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

34 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

35 AP, Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

36 Pereira (1760) 252–253.

anos, oferecendo-lhe 300 mil réis para fazer sua vida. Antes da separação, ela disse que já tinha tentado se afastar dele antes, pelo conselho dos confessores, mas não o fizera para não o molestar.[37]

Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o concubinato, ou amancebamento, estava definido como "illicita conversação do homem continuada por tempo considerável."[38] Para os leigos amancebados, as Constituições previam inicialmente penas pecuniárias, que se agravavam conforme a reincidência, ou caso alguém fosse casado, aplicando-se a prisão, degredo e mais penas pecuniárias. Pelo que advertia-se àquele que possuísse mulher em casa que a "[…] lance fora em termo breve", por causa da infâmia, escândalo e perseverança no pecado.[39] Não vimos, até agora, aplicação destas penas na capitania da Paraíba.

Quanto às mulheres casadas ou solteiras reputadas de 'donzellas' que fossem amancebadas, sendo solteiras com boa reputação, deveria se proceder com cautela e resguardo, por causa da maldade com que os pais podiam tratá-las. Se casassem, não se deveria proceder contra elas.[40]

As Constituições também mencionavam homens que viviam amancebados com mulheres que não eram suas esposas, fingindo que eram casados, mas tendo, na verdade, deixados os legítimos parceiros e usando, enganosamente, do sacramento do matrimônio.[41] Assim fez João de Almeida Barbosa da Brigada Real da Marinha, que chegou à Paraíba para administrar o engenho de

37 Pereira (1760) 256.

38 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 338, liv. V, tí. XXII.

39 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 338, liv. V, tít. XXII, § 980: "Dos leigos amancebados, e como se procederá contra eles."

40 "Como se procederá contra as mulheres casadas, ou solteiras reputadas por donzellas, sendo comprehendidas em amancebamento. […] E sendo a mulher solteira, que ainda de todo não tenha perdido a boa reputação, principalmente sendo de gente grave, ou havendo perigo de seu pai, ou irmãos a tratarem mal, se procederá com a mesma cautela e resguardo. […] E se a mulher solteira, ou viuva, que foi culpada no concubinato, (antes de ser admoestada, ou começar seu livramento) casar, não se procederá contra ella, nem a mandarão apparecer para fazer termo; porêm se correndo já o livramento se casar, se não proceda mais nelle até se nos dar conta. […]" Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 341–342, liv. 5, tít. XXIII.

41 "[…] E porque succede muitas vezes, que muitos para mais licenciosamente viverem no vicio da concupiscencia, e amancebamento, e escapar ao castigo, usão enganosamente do Sacramento do Matrimonio, fingindo-se casados com mulheres, que trazem comsigo, deixando elles muitas vezes suas legitimas mulheres, e ellas seus legitimos maridos […]." Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 124, liv. I, tít. LXX.

Santa Anna de Gargaú com sua suposta mulher, Violanta Barbosa de Jezus. Nada a desconfiar, inicialmente, até o governador descobrir que a verdadeira esposa do artilheiro tinha ficado em Lisboa. Questionado, confessou ser aquela senhora que o acompanhava uma viúva com quem ele vivia por muito tempo, chamada Maria Eufemia.

Considerado um 'escandalo para o publico' da Paraíba, ambos foram colocados no presídio da fortaleza do Cabedelo, sem comunicação um com o outro, à espera do destino a ser declarado pelo rei.[42]

Outros casos, porém, não envolviam tanta subtileza nas parecenças: o famoso António Brederode, envolvido em muitos crimes, vivia amancebado com uma mulher casada, chamada Baianinha.[43]

Outras vezes, o concubinato não era habitual e podia ser confundido, no caso de mulheres solteiras, como sendo uma relação sexual ilícita e continuada.[44] O grande problema na colônia continuava a ser a publicidade do ato – como é o caso do mencionado escândalo público causado pela relação de João e Violanta.

O alvará de 26 de setembro de 1769 reforçava a preocupação com os escândalos públicos. Mas, mesmo antes da sua publicação, os escândalos já eram perseguidos. No início do século XVIII, José Pimenta de Lacerda, médico na Paraíba, foi acusado de envolver-se em um 'escandallo publico' ao deixar seus doentes e partir para Pernambuco por causa de uma mulher, onde ficou por nove meses.[45]

Por causa dos escândalos provocados, o rei solicitou que se ouvissem os homens bons da terra, para saber o que se passava. Em resposta, o Conselho Ultramarino esclareceu que ordenou ao ouvidor realizar o mando real de 18 de agosto de 1706, através do qual se ouviu a nobreza e o povo, ficando esclarecido que o médico havia se mudado para Pernambuco por insatisfação com o seu salário na Paraíba, o que era confirmado em concordância pelos homens bons consultados. Por isso, ele deixou a Paraíba e seguiu a citada mulher, com o destino a Pernambuco, uma vez que ela tinha sido despejada da capitania da Paraíba pelo seu 'mao viver'.[46]

42 AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3320.
43 AHU_CU_014, Cx. 32, D. 2334.
44 Silva (1986) 40.
45 AHU_CU_014, Cx. 4, D. 297.
46 AHU_CU_014, Cx. 4, D. 297.

O termo escândalo, utilizado para descrever a relação do médico que aparentemente vivia em concubinato com a senhora de Pernambuco, mesmo antes do alvará de 1769 (que perseguia especialmente os escândalos públicos), indicava a importância do estado aparente das relações no espaço público.

Também os pedidos de perfilhação de filhos ilegítimos, que já analisamos anteriormente, retratam relações de concubinatos desde que, muitas vezes, os pais parecem ter coabitado como marido e mulher por vários anos, inclusive tendo mais de um filho ou filha.

Quanto aos escravos, as Constituições da Bahia diziam que os escravos não entendiam o pecado do concubinato por rudeza e miséria.[47] Sendo assim, recomendavam que eles fossem admoestados, mas não se aplicassem as penas pecuniárias, fazendo saber aos seus senhores judicialmente, afastando-os do ilícito trato pelo casamento e até punindo-os com degredo e prisão.[48]

Evidências deste estado habitual são também descritas por Antonil, que relatou que os senhores estimulavam essas relações não sacramentais, não fazendo caso dos amancebamentos. Eles consentiam e davam simbologia a estas uniões.[49] Segundo o autor, os senhores não casavam seus escravos por medo que eles se enfadassem e se matassem.

Em relação ao concubinato entre escrava e senhor, as Constituições da Bahia são omissas. Há somente uma referência no § 988 às circunstâncias que deveriam ser empregadas nos casos de ser a mulher concubina, mas "[...] não sendo escrava do dono della."[50] Ou seja, a relação entre escrava e senhor não era punida nem considerada concubinato, mas o casamento formal entre eles mudava tudo.

Outros casos de concubinato podem ser deduzidos dos registros de batismos de filhos naturais batizados por casais. Apesar de todo o esforço da Igreja

47 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. V, tít. XXII, § 989.

48 "E porque o amancebamento dos escravos necessita de prompto remedio, por ser usual, e quasi commum em todos deixarem-se andar em estado de condemnação, a que elles por sua rudeza, e miseria não attendem, ordenamos, e mandamos, que constando na fórma sobredita de seus amancebamentos sejão admoestados, mas não se lhes ponha pena alguma pecuniaria, porêm judiciamente se fará a saber a seus Senhores do máo estado, em que andão; advirtindo-os que se não puzerem cobro nos ditos seus escravos, fazendo-os apartar do illicito trato, e ruim estado, ou por meio de casamento, [...] ou por outro que seja conveniente, se ha de proceder contra os ditos escravos a prisão, e degredo [...]." Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 340–341, liv. V, título XXII, § 989.

49 Antonil ([1711] 2007) 99.

50 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 340.

pela composição do casamento-sacramento e a perseguição do casamento clandestino, já vimos inúmeras evidências, na colônia, de várias formas de constituição familiar.

Gostaríamos de acrescentar registros de filhos naturais batizados por seus próprios pais, mas identificados como uma família que não era configurada segundo o modelo católico tridentino, ou seja, de pais que viviam em concubinagem. É o caso de Jozé, que foi batizado em 17 de agosto de 1797, como filho natural de Manoel da Silva e Lourença de Souza.[51] Pedro, em 23 de outubro de 1797, como o filho natural de Manoel de Oliveira e Maria Jozé.[52] Francisca, filha natural de Manoel Coelho e Roza Maria,[53] em 20 de janeiro de 1798. Em 5 de março de 1798, Maria, filha natural de Eugenio Soares e Anna Quiteria e, em 6 de março de 1798, Raimunda recebeu o sacramento do batismo cristão, como filha natural de Manuel da Silva Carneiro, e Jozefa Maria da Conceição.[54]

Os registros pertenciam a um formato já estabelecido pela Igreja, que tinha a responsabilidade de anotar cada indivíduo que nascia, escrevendo, inclusive sua linha de parentesco, marcando o nascimento, também, do nascimento cívico. Segundo as Constituições da Baía, seguindo os princípios do Concílio de Trento, era obrigatório haver um livro em cada igreja do arcebispado, onde se escreviam todos os assentos de batismos, guardado na arca debaixo de chave.[55]

A norma parece ter sido observada na colônia, pois as paróquias possuíam estes livros, assim como os de casamentos e óbitos. Já tivemos a oportunidade de citar vários exemplos. A fórmula a ser seguida era a seguinte:

> Aos tantos de tal mez, e de tal anno baptizei, ou baptizou de minha licença o Padre N. nesta, ou em tal Igreja, a N. filho de N. e de sua mulher N. e lhe puz os Santos Oleos: forão padrinhos N. e N. casados, viuvos, ou solteiros, freguezes de tal Igreja, e moradores em tal parte.[56]

51 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 62v.
52 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 64r–v.
53 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 74v.
54 AP, Diocese de Cajazeiras, Paróquia do Bom Sucesso, Pombal, Paraíba. Livro de Batizados, ano de junho 1794 a outubro de 1796, fl. 76r.
55 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 28, liv. 1, tít. XX, § 70.
56 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 29, liv. 1, tít. XX, § 70.

Os filhos que não tivessem nascido de sagrado matrimônio também deveriam ser registrados, sendo declarados no mesmo livro, com o

> […] nome de seus pais, se for cousa notória, e sabida, e não houver escândalo; porem havendo escândalo em se declarar o nome do pai, só se declarará o nome da mãi, se tambem não houver escândalo, nem perigo de o haver. E havendo algum enjeitado, que se haja de baptizar, a que se não saiba pai, ou mãi, tambem se fará no assento a dita declaração […].[57]

Estes registros são mais uma prova de que, muito além da manipulação do poder, exercida através de normas que privilegiavam um modelo de família, as pessoas registravam seus filhos e mostravam que possuíam uma família, ainda que o casamento não tivesse sido feito perante um pároco, com banhos correntes e testemunhas.

5.3 Concubinatos, adultérios, estupros e solicitações de homens religiosos

Não só os homens solteiros e casados viviam com concubinas. Muitas vezes, os clérigos constituíam famílias, coabitando e 'amigando' com mulheres, o que era proíbido segundo o Direito Canônico e do reino.

As proibições a estas práticas são antigas em Portugal.[58] O Concílio de Trento proibiu os clérigos de terem em casa ou fora dela concubinas ou qualquer outra relação sexual com mulheres. Os casos tinham que ser avisados aos superiores e, se não se separassem delas, deveriam perder a terceira parte dos frutos, rendas ou obtenções de seus benefícios ou pensões.

57 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 30, liv. 1, tít. XX, § 70.

58 O Código Visigótico já penalizava o casamento ou outras relações de religiosos, o sacerdote, subdiácono ou diácono, com mulheres, fossem elas viúvas, virgem, ou qualquer outra mulher: "[…] E por esto mandamos nos que el sacerdote, ó el diácano, ó el subdiácano que se aiuntare con la bibda, ó con la virgene, ó con otra mulier qualquiere, ó por casamiento, ó por adulterio, manteniente quel obispo ó el iuez lo sopiere, luego los faga partir, é pues que este fuere metido en poder de su obispo, metal en un logar de penitencia, é fáganle cuemo manda el decreto. […]" Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) 59. No Direito Canônico, desde o Concílio de Cártago, no século IV, já se pregava a abstinência dos bispos de suas mulheres nos dias que fossem ao altar. Mesmo com a ordem de Gregório, a lei sofreu muitas variações até o século XI. Mas as regras mais claras e modernas para o nosso estudo do celibato foram impostas pela reforma gregoriana em 1074, quando Gregório VII declarou o celibato clerical universal. Feretti (1884).

Se persistissem no delito com a mesma ou outra mulher, a punição se agravava: deveriam perder todos os frutos de seus benefícios e pensões, além de serem suspensos da administração religiosa que estivesse conduzindo. Caso continuassem com as mulheres, deveriam perder perpetuamente os benefícios e pensões, porções e ofícios e mais: eram declarados inábeis, indignos de quaisquer honras, dignidades, benefícios e ofícios. Persistindo no pecado do concubinato, deveriam ser excomungados. Os clérigos sem benefícios eclesiásticos, nem pensões, deveriam ser punidos com cárcere, suspensão da ordem e inabilidade para obter benefícios.[59]

Nas Ordenações Afonsinas, já se contava que muitos clérigos e religiosos tinham barregãs nas suas casas e que não escondiam a relação perante às comunidades onde viviam e atuavam. Eles 'mimavam' tanto suas barregãs que as mulheres virgens e filhas 'decentes' começaram a preferir tal 'tipo de vida' aos casamentos. Era importante, também, que as mulheres fossem punidas, pois punir os religiosos com penas temporais não era suficiente.[60] Este entendimento manteve-se nas Manuelinas.[61]

Nas Ordenações Filipinas, as mulheres que viviam com padres eram chamadas de barregãs dos clérigos e de outros religiosos, como beneficiado ou frade, ou ainda qualquer pessoa religiosa. Se provado que a mulher vivia mantida (mantimento e vestido) pelo religioso fora de sua casa, ou caso fosse

59 "Capitulo XIV. Prescreve-se o modo de proceder nas Causas dos Clerigos concubinarios. [...] prohibe o santo Concilio a quaesquer Clerigos, se naõ atrevão a ter em casa, ou fóra della Concubinas, ou outras mulheres de que possa haver alguma suspeita, nem ter com ellas trato algum: de outro modo sejaõ castigados com as penas estabelecidas pelos sagrados Canones, e Estatutos das Igrejas. E se avisados pelos Superiores se naõ abstiverem delas, sejaõ privados *ipso facto* da terceira parte dos fructos, obvenções, e rendas de quaesquer seus Beneficios, ou Pensões; a qual a arbitrio do Bispo se aplique á Fabrica da Igreja; ou outro lugar pio. Se porém perseverando no mesmo delicto com a mesma, ou com outra mulher, ainda á segunda admoestaçaõ naõ obedecerem, naõ só percaõ por isso mesmo todos os fructos dos seus Beneficios, e Pensões (que se applicaraõ aos lugares sobreditos) mas sejaõ suspendidos da administraçaõ dos mesmos Beneficios, em quanto parecer ao Ordinario como Delegado da Sé Apostolica. E se assim suspensos com tudo as naõ expellirem, ou tratarem com ellas, neste caso sejaõ privados perpetuamente dos Benefícios, Porções, Officios, e Pensões, e declarados inhabeis, e indignos de quaesquer honras, Dignidades, Benefícios, e Officios, até que depois de huma manifesta emenda de vida, parecer a seus Superiores haver causa de se dispensar com elles. [...]" O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 461 e 463.

60 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. II, tít. XXII.

61 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. V, tít. XXVI.

o religioso visto durante um período de seis meses a entrar em sua casa cerca de sete a oito vezes, ou ela em casa dele, pela primeira vez, a mulher pagaria 2.000 réis e era degredada para fora da cidade, vila ou seus termos onde esteve por manceba. Na segunda vez, estando com a mesma pessoa religiosa, deveria pagar a mesma quantia e era degredada para fora do bispado por um ano. Na terceira vez, era publicamente açoitada e degredada para fora do bispado até mercê real. E, pela quarta vez, era degredada para o Brasil para sempre. Em todas, exceptuava-se a punição de mulheres que entrassem em religião oficial ou se casassem.[62] Conforme a reincidência, a pena variava quanto ao valor da pena pecuniária e tempo de degredo.

A punição das Ordenações, para esses casos, só atingia as mulheres. Não havia punições temporais para os religiosos neste título, somente os castigos no plano eclesiástico: a excomunhão, a suspensão ou outros castigos solicitados pelo superior do infrator. As medidas que puniam o concubinato eram aplicadas pelos governadores, às vezes, com mais eficácia do que a punição da Igreja feita pelos bispos ou párocos.[63]

É a primeira vez que apareceu no texto legal uma definição precisa do que seria teúda e manteúda. A barregã teúda e manteúda necessitava ser sustentada na alimentação e no vestir pelo barregão, que nesse caso precisava estar ligado à Igreja, enquanto clérigo, frade ou beneficiado. Quanto mais se provasse que o religioso estava outra vez com a barregã, maior se tornava a pena de degredo.

Dependendo da qualidade das pessoas em uma relação de concubinato, a configuração do delito podia ser diferente. Por exemplo, o concubinato, como vimos até agora, podia ter outras implicações legais caso o homem ocupasse um cargo religioso. Até mesmo o momento da configuração de um delito podia variar conforme essa própria qualidade ou ocasião: como no caso da solicitação, que, como veremos, deveria ocorrer durante o momento da confissão para se configurar.

No Brasil, as Constituições da Bahia considerando

62 "[…] sendo-lhe provado que stá ou steve por sua barregaã teúda e manteúda fóra de sua caza, havendo delle mantimento e vestido; ou postoque se não prove o que dito he, se se provar que stá em voz e fama de sua barregaã, e assi que em spaço de seis mezes continuos foi visto o Clerigo ou Beneficiado, ou Religioso entrar em sua caza, ou ella em caza delle sete, ou oito vezes, postoque cada huma das ditas vezes se não prove, senão per uma só testemunha." Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXX, 1181.

63 Silva (1993) 171.

> […] quão indigna cousa é nos Clerigos o torpe estado do concubinato, pois sendo pessoas dedicadas a Deos, é maior nelles a obrigação de serem puros, e castos, e de vida, e costumes mais reformados, para que os fieis os não tenhão por indignos do alto ministério que tem, nem de sua deshonesta vida resulte opprobrio ao estado Clerical.[64]

Por isso, a recomendação era no sentido de que os clérigos não tivessem mulheres 'de portas adentro', devendo fugir de companhias femininas, para nem levantar suspeita nem dar espaço às tentações do Diabo, nem que fossem suas escravas: as amas, inclusive, deveriam ter mais de 50 anos.

Se desobedecessem e dessem o que desconfiar, deveriam ser, pela primeira vez, admoestados secretamente e a mulher lançada fora; pela segunda vez pagariam 2.000 réis para a despesa do meirinho e, pela terceira vez, fossem presos e pagassem as penas arbitrárias que merecessem.[65]

Essas Constituições diferenciavam o clérigo que tinha manceba portas adentro e aquele que era 'incontinente fornicário vago', reproduzindo a maior gravidade que era ter uma mulher que assumisse o papel de esposa sem o ser aos olhos da Igreja.[66]

Pelas Constituições, a mulher também deveria ser punida. A mulher que andasse concubinada com um clérigo deveria ser mais punida do que se andasse com uma pessoa leiga.

> A mulher, que for convencida de andar em máo estado com Clerigo, sempre haverá maior pena do que aquella, que assim andar com pessoa leiga, e será a que mais parecer conveniente, considerada a qualidade da pessoa, e circunstâncias do crime. E se forem casadas, ou mulheres, que ainda estejam em reputação, o nosso Vigario Geral, e Visitadores se haverão com ellas […].[67]

Religiosos que cometiam adultérios (que era contra a fé do matrimônio e proibido no plano eclesiástico, civil e natural) também deveriam ser castigados. E ainda com mais rigor, caso fosse cometido por clérigos.[68] As penas impostas diziam respeito aos clérigos de Ordens Sacras, ou beneficiado acusado de adultério pelo marido da adúltera. Provado, deveria ser preso no aljube e

64 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. V, tít. XXIV.
65 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 189, liv. III, tít. XII, § 483.
66 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 344, liv. V, tít. XXIV, § 1001.
67 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 344, liv. V, tít. XXIV, § 1000.
68 "É muito grave, e prejudicial á República o crime do adulterio contra a fé do Matrimonio, e é prohibido por direito Canonico, civil e natural, e assim os que commettem são dignos de exemplar castigo, maiormente sendo Clerigos." Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. V, tít. XIX, § 966.

degredado por cinco anos para a Ilha de São Tomé, deposto da Ordem, além de pagar pena pecuniária.

Da mesma forma aconteciam nos casos de estupros e raptos cometidos por clérigos. A definição dada pelas Constituições pode ajudar na difícil conceituação dos institutos. Segundo elas, "[...] o estupro se commette na defloração das mulheres donzellas, e o rapto se faz quando se roubão, e tirão por força, ou engano [...]."[69] O clérigo de ordens sacras, ou beneficiado, que assim os cometesse, deveria ser castigado com prisão, suspensão, pagamento de pena pecuniária e degredo, além de satisfazer a honra e reputação da 'donzela'.

Na capitania da Paraíba, várias situações dessas, envolvendo homens religiosos e mulheres, aconteceram. Em 1771, D. Quitéria Bandeira de Mello, natural da Paraíba e membro de uma das famílias mais importantes do local, foi presa em Pernambuco. A razão da prisão foi a tentativa de homicídio do governador da Paraíba, através de um escravo, o 'cabra' Constantino, que pertencia ao irmão de Quitéria, o padre Antonio Bandeira de Mello. Quitéria foi, então, acusada pelo governador da Paraíba, Jerônimo José de Mello e Castro, de ter mandado o escravo mata-lo, mas, segundo ela, a imputação feita pelo escravo 'mulato' era falsa.[70] Na verdade, o governador e seu secretário José Pinto Coelho persuadiram o escravo, com promessas de liberdade.

A acusação do governador argumentou que Quitéria era amiga do vigário Antonio Soares Barboza, que havia sido removido para Pernambuco, pelo que Quitéria havia prometido restituir sua antiga residência na Paraíba. E, para além da amizade, que eram amantes.[71] O vigário havia sido removido em razão da sua suposta conduta escandalosa e seu "espirito de perturbação."[72]

O brigadeiro governador da Paraíba, Jerónimo José de Melo, mencionava a relação amorosa do vigário com a 'amásia' Quitéria, que tinha mandado tirar a vida do próprio brigadeiro. Segundo ele desconfiava, o crime teria sido maquinado pelo próprio vigário, por causa da remoção, da Paraíba para Pernambuco, no fim do século XVIII.[73] Quitéria, pelo visto, não foi punida pela relação com o vigário, mas pela trama do assassinato do governador.

69 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 337, liv. V, tít. XXI e liv. I, tít. XXII, § 976.

70 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2008, fl. 2r.

71 AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1880.

72 AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1878, fl. 2v.

73 AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1880. Relação com os documentos AHU_CU_014, Cx. 24, D. 1878 e AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2008.

Este documento é importante instrumento da pesquisa historiográfica, pois permite conhecer o cotidiano colonial paraibano, ao revelar um possível relacionamento, habitual, entre uma mulher e um homem religioso.

Outros casos já foram estudados neste trabalho, como aqueles dos padres que viviam em concubinato com mulheres e pediam ao rei pela legitimação dos filhos. Até agora, porém, não há registros que indiquem uma efetiva punição destas práticas na capitania da Paraíba.

Entre tantos outros escândalos, o frei franciscano Cosme do Espírito Santo, além de perseguir os índios, expulsando-os das aldeias para colocar sua família e concubinas, realizava "[...] baptizados públicos quando lhe nascia algum filho [...]."[74] O capitão-mor da Paraíba reclamava, em 1716, para que o religioso fosse expulso da aldeia, com todas as suas "sobrinhas ou concubinas", e que retornasse ao reino o mais rápido possível, sendo homem "tão louco."

Além de relações habituais, os religiosos também mantinham encontros esporádicos com as fiéis durante as confissões. Nestes casos, problemas sérios poderiam ser levantados se o confessor tentasse ou conseguisse cometer atos sexuais com as fiéis em troca da absolvição de seus pecados. O religioso poderia incorrer, então, no crime de solicitação, que até o fim do século XVI, era punido exclusivamente pela justiça ordinária.

Em 1599, com o breve papal *Muneris nostri*, o delito começou a ser punido também pela Inquisição, sendo definido como "[...] o crime de sacerdote que aproveita a intimidade do sacramento para cometer atos sexuais com penitentes."[75] Já com o breve *Cum sicut nuper*, de 1608, a solicitação passou a ser de jurisdição privativa da Inquisição. Em 1613, os inquisidores passaram a punir os confessores que solicitassem favores sexuais dos fiéis homens.

No Brasil, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia proibiram os confessores de ouvir mulheres nos coros, sacristias, capelas, tribunas e batistérios. Quando houvesse muita gente, os homens eram ouvidos em qualquer lugar, mas as mulheres deveriam confessar nos confessionários.[76] A regra faz sentido quando imaginamos que, no período colonial, os confessores ouviam as fiéis em qualquer parte, como trancados em camarinhas nos engenhos ou em redes.[77]

74 AHU_CU_014, Cx. 5, D. 354.

75 Marcocci/Paiva (2013) 45.

76 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. I, tít. XVIII, § 174.

77 "Essa preocupação faz todo sentido quando examinamos os relatos de casos de solicitação ocorridos na Colônia, em que os confessores constumavam ouvir a confissão de mulheres

A solicitação podia acontecer com qualquer mulher, independente de posição social conforme sua riqueza ou condição, pois a confissão era um ritual obrigatório pelo menos uma vez por ano, durante a quaresma. E, muitas vezes, as mulheres cristãs eram submetidas ao procedimento, quando se encontravam sozinhas com seus confessores.

Lana Lage Lima, referência no estudo das solicitações no Brasil colonial, concluiu que a solicitação era uma grande preocupação dos inquisidores. Entre os séculos XVI e XVIII, 38,5% dos religiosos punidos pela Inquisição haviam incorrido no crime de solicitação. Já no século XVIII, 79,7% dos solicitantes foram punidos, sendo 28,2% deles provenientes do Brasil.[78]

No processo de solicitação, a maior dificuldade probatória encontrada era a falta de testemunhas, já que não envolvia outros espectadores além do acusado e da ofendida.[79] Por isso, admitiam até, de forma excepcional, testemunhas singulares.[80] Mas elas aconteceram por todo o Brasil colonial. No recolhimento das Macaúbas, por exemplo, várias reclusas denunciaram confessores pelo crime de solicitação entre 1732 e 1763, o que levou a vários processos no Tribunal do Santo Ofício. Dois padres confessores do recolhimento foram condenados.[81]

Na capitania da Paraíba, identificamos três casos de solicitação, que foram perseguidos pela Inquisição. O primeiro foi iniciado por uma denunciação e os outros dois por confissões dos padres.

O Padre Pedro Homem da Costa foi denunciado em 1692 pelo promotor de justiça do bispado de Pernambuco. Natural dos Açores e morador na freguesia de Nossa Senhora da Penha, na Paraíba, foi cura e capelão e solicitou de várias mulheres no confessionário: metendo as mãos nos seus seios e dentro de suas saias ou com palavras desonestas e 'provocativos de atos venéreos'. O padre

trancados nas camarinhas dos engenhos e sentados em redes. O confessionário, colocado em lugar público, dificultava também os tocamentos que por vezes acompanhavam a solicitação. [...]" Lage (2011) 174.

78 Lage (2011) 175.

79 Marcocci / Paiva (2013).

80 "Exceptuamos desta proihibição geral o crime da Solicitação, em que a necessidade indispensável de não poder haver outra Prova, faz admissível a de Testemunhas singulares, suprindo-se o defeito da singularidade na pratica do Santo Officio com cautelas taes, e tão circunspectas, que não tem havido nelle caso, em que se castigasse a innocencia (...)." Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774) 61.

81 Lana Lage da Gama Lima *apud* Algranti (1992) 256.

confessou que as mulheres não denunciaram seu crime por temor e pejo, mas várias pessoas testemunharam de ver e ouvir suas solicitações.[82]

A confissão do religioso, de ter cometido as culpas das quais era acusado, aconteceu em 19 de dezembro de 1695. Ele relatou que o primeiro caso ocorreu em uma quaresma, quando uma "preta de 16 anos" foi se confessar por mando de seu senhor. Antes de começar o ato da confissão ele meteu a mão por baixo das saias dela, cometendo 'atos impudicos'. Na mesma quaresma, outra 'preta escrava', de 20 anos, foi acometida quando ele colocou suas mãos nos 'peitos' dela e mais partes da cintura para cima ao se confessar. Depois de praticar o crime, o padre ouviu sua confissão e deu absolvição. Na mesma quaresma, em outro local, ele solicitou de uma mulher branca, colocando a mão em um dos seus 'peitos'.

Como visto, a quaresma parecia ser, de fato, o momento propício para a realização dos atos, quando havia abundância de confessantes. Independente de serem 'branca' ou 'preta', 'escrava' ou 'livre', o padre solicitava sem temer punições.

Por ser considerado convicto no crime, já que se apresentou e confessou, foi condenado a abjuração de leve suspeito na fé; cárcere a arbítrio dos inquisidores; instrução no mistério da fé necessários para salvação de sua alma; privação de confessar pessoas para sempre e do exercício de suas ordens por cinco anos, mais degredo pelo mesmo tempo para fora do bispado de Pernambuco e para sempre da cidade da Paraíba, além do pagamento das custas.

De forma contrária, o processo de frei Libório da Assunção consiste, essencialmente, de uma autoacusação de cometimento do pecado de solicitação, por pedir favores sexuais de mulheres durante a confissão em troca de perdão.[83] A denúncia inicial foi feita por um sacerdote, que conhecia uma das mulheres de quem ele solicitou. Mas o próprio acusado, natural de Lamego, apresentou-se em Lisboa.

O frei, morador em um convento da Paraíba, confessou de forma escrita que solicitou de três mulheres em confissões, uns cinco ou seis anos antes. Com a primeira, teve um 'ato carnal' em uma capela, mas com o consentimento dela. Ele contou que, após o ato sexual, continuou a ouví-la, dando

82 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3953, Processo do Padre Pedro Homem da Costa.

83 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10119, Processo de Frei Libório da Assunção.

depois a absolvição. Com a segunda, teve toque de mãos e nos seus "peitos provocando a assim para actos torpes, a que não acharão mais por não haver comodidade." A terceira, mulher, preta, que não sabia o nome, disse uma ou duas palavras de solicitação, com 'animo lacivo'. Ela pareceu não ter entendido o que se passava e a solicitação não se consumou. Todos os pecados haviam ocorridos no convento da cidade da Paraíba, onde era morador.

O frei pedia penitência pelos seus pecados, confessados através de um documento entregue na Mesa da Inquisição em 21 de fevereiro de 1758, em Lisboa. Foi feito o exame processual da consciência dos pecados da falta que cometia. Os inquisidores fizeram perguntas acerca da ciência que tinha do pecado, sua gravidade e se sua intenção era, de fato, ir contra a fé católica.

A condenação, embora ele tenha posto "na fonte da vida espiritual o veneno do pecado, e no Sacramento da Penitencia a ocasião da Ruina", foi: abjuração de leve suspeito na fé, penitências espirituais, instrução ordinária e que ele se abstivesse de, quando possível, confessar mulheres. A recomendação de se abster apenas quando fosse possível deve ter levado em consideração o fato do religioso ter confessado à Inquisição voluntariamente, o que a partir do regimento de 1774 só implicaria na privação do ato de confessar se tivesse sido delatado por duas testemunhas.[84]

No início do século XIX, o padre José Gonçalves de Deus Fontes escreveu à Inquisição, confessando que, no ano de 1790, em um convento da Paraíba, chegou uma mulher a um dos confessionários e "poise a comverçar commigo pelas frestas do dito; e ahi lhe disse eu algumas palavras desonestas e maliciosas [...]."[85] Ele certificou-se que aquelas conversas, que aconteceram por várias vezes, não aconteciam na simulação da confissão, apressadamente, para não ser visto pelo prelado. O nome da mulher era Maria (não sabia 'de que'), parda, filha de Quitéria, também parda e solteira, e ele ouviu dizer que o pai era um sacerdote já falecido.

Também denunciou que em 1802 estava confessando um homem, que contava sobre seu pecado, e em vez de perguntar se ele tinha a mulher com quem pecava em sua casa, para "[...] a mandar lançar fora", perguntou onde

84 Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774) 134.

85 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16142, cartas de auto-denunciação do padre José Gonçalves da Madre de Deus Fontes, fl. 1r.

ela morava. Não tinha feito com malícia, pois sempre respeitou os sacramentos. Pedia perdão.

Escreveu nova carta aos inquisidores em 1804, relatando outro caso ocorrido em 1803. Descreveu que estando bem atacado de dores de cabeça e tendo cheirado e bebido uma porção de aguardadente para aliviar a dor, chegou um pardo a cavalo, chamando-o para ouvir confissão de uma enferma de nome Ana, na casa de uma irmã, no engenho Guileba. Tal fato mostra que, apesar das recomendações das Constituições da Bahia, as confissões continuavam a ocorrer nos lugares mais corriqueiros, talvez, neste caso, por causa da doença dela.

Chegou no local bastante afetado pelas dores, os abanos do cavalo e o licor que havia bebido. A enferma estava deitada em uma cama muito próxima do chão. Então, ele sentou na beira da mesma, tendo que se inclinar sobre a mulher, para ouvir a confissão. Sustentando-se pela própria mão,

> [...] sempre esta se veio a emcostar em parte do peito da tal enferma por hum espaço de tempo, sem refletir no perigo que acontecer podia, mais tudo pera estar em da sorte que ja espuz [...] não tenho lembrança quem com a cabeça lhe desse algum sinal indesente ou torpe.[86]

Depois da confissão, José foi à casa de um amigo para esperar aliviar a dor, enquanto o sol ficava mais brando. Depois de ter melhorado, lembrou-se que não havia dado a penitência à confessante, pelo que retornou à casa dela, no caminho da volta da sua própria. O padre expôs aquela situação aos inquisidores não porque sua consciência o acusava, mas por cautela, desde que não teve maldade alguma.

5.4 Bigamia: fraqueza da carne ou desrespeito da crença?

No Concílio de Trento ficou decidido que casar uma segunda vez estando ainda casado feria toda a sacralidade da primeira união. Na Sessão XXV do encontro, que durou 18 anos, foram estabelecidas a Doutrina e os Cânones do Sacramento do Matrimônio.[87]

86 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16142, cartas de auto-denunciação do padre José Gonçalves da Madre de Deus Fontes, fl. 2r.

87 O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781), sessão XXIV.

Mas a valorização e normatização da monogamia não foi uma preocupação exclusiva do Concílio de Trento. Em Portugal, a tradição visigótica, no Fuero Juzgo, já previa que uma mulher não deveria se casar com outro marido estando o primeiro fora da terra, a não ser que estivesse certa de que o primeiro estava morto, "[…] E si esto non fizieren, é se ayuntaren, é depues viniere el primeiro marido, ámos sean metidos en poder del primer marido, que los pueda vender, ó fazer dellos lo que quisiere. […]"[88]

O Livro das Leis e Posturas mencionava uma lei de D. Dinis, de 11 de agosto de 1311, em que o rei dizia que

> […] sse faziam mujtos casamentos nos meus Reynos a desseruiço de deus e a grande dano das mhas gentes. E poren com consselho que ouuj com homeens boons da mha corte ponho por ley e estabelezco pera todo senpre que todo homem que des aqui adeante sseendo casado ou Reçebudo com hũa molher nom seendo ante dela partido per Jujzo da Egreia sse com outra casar ou Reçeber por molher que moyra porem E que todo o dano que as molheres Reçeberem e o auer que delas leuar ssem Razom corregasse pelo auer dele como for de dereyto E que esta pena meesma aia toda molher que assy dous maridos Reçeber ou com eles casar […].[89]

A lei do reino compilada trazia, desde as Ordenações Afonsinas,[90] punição para os casos de bigamia. Foram seguidas pelas Manuelinas com a pena de 'moira por ello'.[91] As Ordenações Filipinas tratavam, desde 1603, da punição e definiam a bigamia como: "Do homem que casa com duas mulheres, e da mulher, que casa com dous maridos."[92] Segundo este dispositivo, o homem ou a mulher que casasse com outra pessoa já sendo casado ou casada anteriormente ficavam sujeitos à pena de 'morra por isso'.

Entretanto, as disposições das duas primeiras Ordenações pertenciam ao mundo ainda sem a Inquisição portuguesa, que acabou por modificar o processo e as punições dos culpados de desrespeitar o matrimônio enquanto sacramento, o que decorre do Concílio de Trento. A partir desta modificação é que começaram as divergências acerca dos limites das jurisdições, para determinados crimes, mudando também a competência para julgar o crime de bigamia.

88 Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) 51.
89 Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 200.
90 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. V, tít. XIIII.
91 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. V, tít. XIX.
92 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XIX, 1170.

Em uma carta régia de 1609, ao bispo e inquisidor-geral de Lisboa, o rei deixou claro que desejava que os presos pelo crime de bigamia fossem enviados à Inquisição, desde quando houvesse dúvidas se deviam ser julgados pelo Santo Ofício ou pela justiça secular, pois percebeu que "o terror de suas penas e castigos" ajudava a diminuir a frequência de acontecimentos daquela natureza.[93]

Assim, mesmo antes das Ordenações Filipinas, a Inquisição já recebia casos de bigamia, tendo o primeiro deles ocorrido em 1540: a bigamia de Luís Caiado.[94] A partir de 1613, o Tribunal da Inquisição foi regulado por regimentos (1613[95] e 1640[96]). Dez anos após a publicação das Ordenações Filipinas, o regimento de 1613 previu expressamente que:

> Os Inquisidores conhecerão do crime dos que se casam segunda vez, sendo viva a primeira mulher, ou marido, pela suspeita que contra eles resulta de sentirem mal do Sacramento do Matrimonio, sem embargo de os Ordinarios se quererem entremetter no conhecimento delle; por quanto Sua Santidade tem determinado que o caso pertence aos Inquisidores privativamente […].[97]

De modo que uma longa controvérsia acerca de quem teria jurisdição sobre o crime de bigamia foi desenvolvida a partir deste momento. O decreto de 26 de maio de 1689 dizia que:

> […] sendo certo, e não se podendo duvidar, que elles são Juizes privativos do crime de heresia, e que por este fundamento pódem tambeem castigar os bigamos, como suspeitos na Fé, por sentirem mal do Sacramento do Matrimonio; com tudo, este tal conhecimento, ou jurisdicção privativa, nesta parte, não poderá tirar nem impedir, que, se os Juizes Seculares primeiro conhecerem sobre os factos dos que contrahem o Matrimonio duas vezes, por serem actos tão escandalosos e prejudiciaes á Republica, pelos enganos, com que se commettem, podem tambem prender e castigar aos taes delinquentes, pelo direito da prevenção de ser este crime de sua natureza de fôro misto, conforme a melhor opinião, e dos Auctores de melhor classe, que na materia escreveram, fundando-se em ser este crime tão grave e escandaloso, que é proibido por Direito Natural, Divino, Canônico e Civil […].[98]

93 Carta Régia de 29 de junho de 1609. Silva (1854) 297.

94 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13198, Processo de Luís Caiado.

95 Regimento da Inquisição de 1613, Silva (1855a).

96 Regimento da Inquisição de 1640, Silva (1855c).

97 Regimento do Santo Ofício da Inquisição do Reino de Portugal. 22 de outubro de 1613. Título V, XXXII. Silva (1855a) 51.

98 Decreto de 26 de maio de 1689. Silva, J. (1859) 191.

O crime se tornou de 'mixti fori', onde se perseguia a intenção de contrariar o sacramento. O importante, para a Inquisição, não era que as pessoas, e até mesmo os clérigos, tivessem vários companheiros, mas que casassem segundo as premissas de Trento uma segunda vez e confessasse que queriam, com o ato, pecar contra o sacramento do matrimônio. A bigamia significava a fraude do casamento. Era a mentira dos pecadores diante dos ministros de Deus e a negação da sacralidade do matrimônio estabelecida pelo Concílio tridentino, que servia como proteção da instituição do casamento pela Igreja, reforçando o modelo monogâmico. Entretanto, algumas vezes, considerava-se que os bígamos tinham cometido o delito por fraqueza da carne, não por desrespeito às crenças.[99] Uma preocupação permanente, que continuou a aparecer nos regimentos de 1640 e 1774.

Nunca houve bígamos condenados à pena capital. O mais comum era o degredo, açoites e serviço nas galés. No total, durante toda a História da Inquisição, aconteceram 700 processos de bigamia, a maioria na Mesa de Lisboa porque aí estavam conectados vários territórios do Império português.

No contexto colonial, as motivações para casar uma segunda vez ainda não foram suficientemente estudadas pela historiografia brasileira. Pontualmente, a questão foi discutida por Nizza da Silva, que estudou processos inquisitoriais de bígamas na Torre do Tombo e trouxe à tona exemplos que explicam as condições sociais em que se encontravam as mulheres que cometiam a bigamia no Império português: mulheres abandonadas, que se consideravam viúvas por desconhecer o paradeiro do primeiro marido; ou mulheres que já viviam, de fato, em um segundo casamento e desejavam regularizar a situação. Mais do que o intuito da realização de um crime, pecado ou heresia, as mulheres viviam, apaixonavam-se, procuravam companhia, tinham filhos, perdiam maridos e ignoravam o paradeiro de companheiros. Envolvidas em situações não pelo pecado, mas sim pelos acontecimentos da vida, mais tarde eram denunciadas à Inquisição; denúncias estas que demonstravam, até mesmo, o medo das pessoas de serem acusadas de proteger, com cumplicidade, o crime de bigamia.[100]

Embora Maria Beatriz Nizza da Silva identifique que o crime de bigamia no Brasil tenha sido mais cometido por mulheres, em geral, brancas e de classes mais populares, na Paraíba, entretanto, os seis processos que encon-

99 Marcocci / Paiva (2013).
100 Silva (1999). Ver também: Souza (2017) e Machado (2016).

tramos revelam apenas uma mulher enquanto agente ativo do crime.[101] E dentre os 18 envolvidos, apenas uma pessoa tinha nascido em Portugal. Nem todos os processos chegaram ao final: a metade deles ficou incompleto, não havendo informação sobre o desfecho das sentenças. Nos três restantes, vamos observar que dois incluíram o degredo para outros lugares do Brasil, variando por um período de cinco a seis anos, mas no terceiro caso – que teve como diferencial o fato de ter o bígamo procurado e confessado à Inquisição – não houve punição com degredo, muito embora permaneçam as outras penalidade: a abjuração de leve suspeição na fé, as penitências espirituais e as custas.

Nizza da Silva também constatou que os homens casavam novamente em busca de novos dotes e para aumentar o seu patrimônio, uma intenção que ainda nos parece difícil de provar nos relatos que investigamos: provavelmente, devido à falta de representantes ricos nesta documentação. Diferentemente, Nizza notou que os maridos, ao invés do regime de divisão dos bens no matrimônio pelas cartas de ametade, optavam pelo adiantamento da legítima via dotes.

Diferente da parte mais ao Sul (que avançou economicamente depois da corrida pelos minérios do interior do Brasil nas Minas Gerais), a Paraíba não teve a riqueza de São Paulo. A Capitania, em particular, foi bastante prejudicada com as guerras ocorridas por causa da ocupação holandesa.

Vamos analisar todos os seis processos encontrados na Inquisição de Lisboa que, de alguma forma, estejam relacionada à Paraíba: seja pelo fato dos casamentos terem ocorrido na própria Capitania, seja porque os nubentes eram naturais ou moravam na Paraíba. Somente utilizamos os processos posteriores à visitação de Heitor Furtado de Mendonça, uma vez que as denunciações e confissões anteriores já haviam sido objetos do nosso estudo.[102]

Nestes documentos, as motivações privilegiam a convicção de morte do primeiro cônjuge ou, até mesmo, o perigo de vida: Luís da Rocha, por exemplo, confessou que só casou uma segunda vez por medo que os pais da mulher o matassem, já que ele tinha tido relações sexuais com ela. Os processos revelam motivação em seguir com a vida familiar, depois de vários anos afastados do primeiro cônjuge.

Em todos os casamentos, tanto as primeiras como segundas núpcias aconteceram no Brasil. Alguns, com uma pequena diferença geográfica, por

101 Silva (1999).
102 Silva (2013).

exemplo, entre Recife e Pombal, o que pode revelar a sinceridade do bígamo em acreditar que a primeira esposa estivesse morta ou uma desconfiança no sistema de perseguição dessas situações. A única exceção encontrada foi nos casamentos de João Alegre.

Conheçamos, então, Domingas, António, José, João Alegre, João Evangelista e Luís Rocha, os bígamos da Paraíba colonial.

Domingas da Rosa de Morais foi presa em 20 de outubro de 1691, em Pernambuco.[103] Também conhecida como Domingas Camela, na genealogia inquisitorial feita em 5 de novembro de 1691, disse ter sido casada pela primeira vez com Paulo de Freitas e a segunda vez com Paschoal Rodrigues. Ela era natural da cidade da Paraíba e moradora em Olinda, Pernambuco, e tinha 30 anos. Seus pais eram Francisco Camello, natural da Paraíba, senhor de engenho que ainda estava vivo, e Isabel Rosa, natural da vila de Goiana, defunta. Os avós paternos eram Francisco Camello Velho e Ana da Silveira e paternos Vasco Romão e Catherina, mamaluca, todos defuntos e batizados. Era cristã batizada, crismada, praticante.

Como nos processos inquisitoriais de Judaísmo, este também possui uma detalhada genealogia da acusada. O ritual da Inquisição indicava a procura por práticas velhas em cristãos novos ou qualquer indício de práticas judaizantes na pessoa que estava sendo investigada.

Passada esta análise, que poderia levar à acusação de judaísmo, Domingas foi acusada de cometer bigamia, por casar com Paschoal Rodrigues na forma do Concílio tridentino, homem pardo, tendo vida marital com portas a dentro, como marido e mulher, em Olinda, sendo ainda vivo seu primeiro e legítimo marido, morando na cidade de Nossa Senhora das Neves.

Mesmo sem um Tribunal físico na colônia, o Santo Ofício encontrava maneiras de realizar atos processuais da Inquisição. Na capitania da Paraíba, o processo nos informa de uma Comissão instalada em um Engenho. A acusação e todo o processo foi feito pela Comissão dos Senhores Inquisidores do Santo Ofício da Inquisição da cidade de Lisboa, presidida no Brasil pelo deão da Sé de Pernambuco, instalado no engenho dos Santos Reis, freguesia de Nossa Senhora das Neves da cidade da Paraíba. A Comissão mandou ouvir testemunhas e determinou que se seguisse o modelo das perguntas

103 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 1462, Processo de Domingas da Rosa de Morais.

que deveriam ser feitas à cada uma. Também solicitou certidões das Igrejas das freguesias para comprovar os dois casamentos.

Para juntar provas, o processo levou em consideração o relato de cinco testemunhas: o padre Francisco, sacerdote do hábito de São Pedro, que foi vizinho de Domingas; Manoel Fernandez Coelho, que conhecia os acusados; Antonio de Bastos, sacerdote do hábito de São Pedro, que batizou a filha de Domingas; Manoel Camello Valcacer, morador do engenho de Santiago de Ipochi; Maria da Costa, moradora no engenho de Ipochi e vizinha da acusada por 30 anos. Todos confirmaram que Domingas e Paulo haviam casado por volta de 25 ou 26 anos antes, na capela de Santiago do engenho de Ipochi, freguesia de Nossa Senhora das Neves, Paraíba, e que depois foram viver no engenho dos reis. Tiveram uma filha, Cosma de Freitas, que já era casada e também morava no engenho de Ipochi. Eles também confirmaram que Domingas tinha fugido do primeiro marido e que depois passou a viver maritalmente com outro homem em Olinda, na capitania de Pernambuco, enquanto Paulo de Feitas ainda estava vivo. Mais ou menos detalhes, outras informações vinham à tona: que os acusados pela Inquisição tinham vivido maritalmente por sete ou oito anos.

Nas buscas dos registros dos casamentos passou-se certidão em 20 de julho de 1689, constando que nada foi encontrado nos livros de casamentos da Matriz de Nossa Senhora das Neves acerca da união de Domingas e Paulo. Mas a certidão dos livros de casados da freguesia da Sé de Olinda, de 25 de julho de 1689, atestou o assento de casamento de Paschoal Rodrigues e Domingas da Rosa, além de revelar as testemunhas do enlace: Marcos de Almeida e Victoria de Castro.

Além das testemunhas, o primeiro marido de Domingas também foi ouvido. Paulo de Freitas, pardo, oficial de oleiro, morador nas terras do engenho de Santa Luzia das Tabocãs, tinha 59 anos. Disse que Domingas se chamava Domingas Camello e era filha ilegítima do Capitão Francisco Camelo Valcacer. Estando ela em casa do seu pai teve o depoente amores com ela e a tirou da casa paterna por sua livre vontade.

O primeiro marido confirmou: ela era casada com ele. Os noivos foram recebidos pela Igreja, na Capela de Santiago em Ipochi, Paraíba, pelo padre Manoel Freire de Andrade, e foram testemunhas Andre Dias e sua mulher. Viveram juntos por 11 ou 12 anos, fazendo vida de casados no engenho dos Reis e depois em Ipochi, onde tiveram uma filha, Cosma de Freitas, que já se encontrava casada e ainda morado ra de lá. Revelou que Domingas cometeu

adultério e, por isso, ele, depoente, deu-lhe umas facadas, quando, então, ela fugiu para Pernambuco. Já haviam se passados 15 anos do ocorrido, mas, somente um ano e meio desde que ele tivera notícia de que ela havia casado novamente em Olinda, com um homem pardo, e depois ouviu dizer que ela estava presa em Recife.

Portanto, neste processo temos a acusação principal que interessava à Inquisição da bigamia e um relato de adultério, que resultou numas facadas, provavelmente uma tentativa de matar a mulher adúltera, como era facultado pelas Ordenações do reino.

Durante o processo de oitiva das testemunhas, o segundo marido peticionou pela soltura da mulher. Entretanto, ela tinha ainda que confessar, o que fez, em 22 de outubro de 1691. Disse que morava no termo da Paraíba, no engenho de Ipochi. Ainda solteira, se afeiçoou de um homem chamado Paulo de Freitas, oleiro e morador na mesma fazenda, e com efeito se recebeu com ele na forma do Concílio tridentino, na capela de Santiago de Ipochi. Depois foram viver de portas adentro e fizeram vida marital. E que tiveram uma filha, Cosma Freitas.

Ela confessou que se apartou da companhia do seu marido e foi para Pernambuco, aonde esteve cuidando de algumas feridas que seu marido lhe fizera. Viveu em Olinda, onde não teve mais notícias de seu primeiro marido. Passados muitos anos, o cônego João Barreto falou com ela sobre casar com Paschoal Rodrigues, criado e pescador da casa do cônego, pelo que ela respondeu que era casada com Paulo de Freitas. O cônego propôs enviar uma carta à Paraíba, para saber se ele era vivo ou não, e dois meses depois informou-lhe que Paulo estava morto. Por isso, ela casou com Paschoal. E que se fosse culpa dela estava muito arrependida, pelo que pedia perdão.

A Inquisição não acreditou, entretanto, na sua inocência. Passou a insistir que ela confessasse a verdadeira intenção por trás da realização do segundo casamento. Os inquisidores queriam saber se ela tinha a intenção de desrespeitar o sacramento do matrimônio a partir do momento que casou com o segundo marido. Por não acreditarem na sua confissão foi considerada culpada, sendo a sentença proferida em 23 de fevereiro de 1692, em um auto-de-fé privado. A condenação foi a

> […] abjuração de leve sospeita na fee dos que tem pera sy ser licito casar segunda vez sendo vivo seu primeiro marido ou molher; seja açoutada pelas ruas publicas desta cidade citra sanguinis effusionem; e vá degradada por tempo de sinco annos; e a mayor parte dos […] pareceu que fosse pera o Estado do Brasil; com proibição de

> que não torne a entrar na dita cidade de Olinda lugar aonde cazou segunda vez tenha penitencias espirituaes, instrução primária e pague as custas.[104]

A pena para esta bigamia foi: aplicação de açoites, degredo e banimento eterno.

O auto-de-fé era a leitura das sentenças dos processos findos e a reconciliação dos penitenciados considerados arrependidos com a Igreja, associando a aplicação de castigo mais severo dependendo do arbítrio dos inquisidores: relaxamento para o braço secular, que significava ser entregue aos oficiais do rei para se lhe aplicar a pena. No caso de hereges e apóstatas, por exemplo, era a morte pelo fogo.

O auto se realizava em um domingo. Precedia o ato uma missa ao raiar do sol, seguida de uma procissão que passava nas ruas nobres da cidade, em forma serpenteante, sendo seu fim destinado às pessoas mais prestigiadas. O Inquisidor estava nessa posição, em um cavalo branco. Os penitentes, por sua vez, iam descalços, com vela na mão, vestidos com casacos negros sem mangas. Desfilavam familiares, homens e mulheres separados. No local final, preparado para a execução da pena, acontecia um sermão, a leitura do édito-de-fé e a leitura individual das sentenças.[105]

A partir do início do século XVIII a maioria dos autos-de-fé passou a ser privado, realizando-se nas salas dos Tribunais. Entre 1707 e 1750, por exemplo, aconteceram 28 autos públicos e 341 particulares em Lisboa, e 19 públicos e 121 particulares em Coimbra, embora estes não fossem os únicos tribunais da Inquisição do Império.

Quanto aos réus reconciliados, após lidas as sentenças, procedia-se à absolvição da excomunhão e a pena dos heréticos. Seguia-se a leitura das sentenças dos relaxados. Até o fim do século XVI os relaxados podiam, mesmo em cima do estrado, arrepender-se e confessar todas as culpas, o que suspendia a

104 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 1462, Processo de Domingas da Rosa de Morais.

105 "As sentenças resumiam de forma estereotipada as principais etapas do processo e esclareciam os delitos cometidos (ocultando detalhes escandalosos). Eram lidas individualmente, devendo o réu levantar-se e aproximar-se do altar destinado ao efeito, acompanhado pelo alcaide do cárcere. Terminada a leitura, o penitente ajoelhava-se e pronunciava a abjuração dos erros cometidos, de acordo com texto que lhe era mandado dizer ou ler e que, posteriormente, depois de assinado, era cosido ao seu processo, sendo que no século XVI as abjurações podiam efetuar-se em grupos de duas a quatro pessoas." Marcocci / Paiva (2013) 272.

sentença. A partir do século XVII, acabou-se com a indulgência de última hora e os réus já iam para os autos conscientes da irretratabilidade da sentença. No fim do dia, eram executados os relaxados.

As execuções em Lisboa aconteciam junto ao chafariz do Terreiro do Trigo e os presos vindos do Brasil eram enviados para lá. Os reconciliados tinham que vestir o 'sambenito' e voltar para suas terras, sendo submetidos à vergonha e humilhação pública.

Este processo traz informações acerca da maneira de realizar os casamentos na colônia. Domingas havia tido relações sexuais com o primeiro marido, saiu da casa de seu pai e casou-se com ele. Fugiu, ferida por uma facada, após anos de casamento, talvez por ter cometido adultério, ou a suspeita disto. O processo revela traços da constituição das famílias na colônia: ela era filha ilegítima de um capitão, portanto, provavelmente, não teria condições de entrar na linha sucessória do pai sem que antes fosse legitimada. Talvez tenha cometido adultério, o que possibilitava ao marido exercer, com suas próprias mãos, justiça: as Ordenações Filipinas permitiam até a morte da mulher e do amante caso fossem encontrados cometendo este tipo de crime.

O segundo processo encontrado, em ordem cronológica, foi do acusado João Caetano Evangelista, 26 anos, morador na Paraíba, sem ofício, e que também era conhecido por outros nomes: Manuel Suarez e José Felício da Santa Cruz.[106] Informações de testemunhas e depoimentos são contraditórias em indicar: ora ele foi uma criança exposta em Itamaracá, na casa de Barbosa Lemos, ora filho legítimo de Semeão dos Reis de Araújo e D. Josefa Ignacia da Conceição.

Quando completou oito anos ficou doente do 'vício de comer terra' e, por isso, foi levado ao sertão do Cariri, onde esteve por um tempo, para se reestabelecer da doença na casa do Capitão Miguel Crasto. Forçado a trabalhar demais, fugiu para o sertão do Rio do Peixe e mudou seu nome para Manoel Soares, para não ser encontrado. Em confissão em 1777, o acusado disse que casou na freguesia do Jardim, Pernambuco, com Maria Luiza Ferreira, recebendo-se com ela em Rio do Peixe, segundo o Concílio tridentino, onde viveu maritalmente por um mês com ela.

Por não aturar seu sogro, desde que este lhe deu umas pancadas e não queria 'entregar' sua mulher, ele foi embora para Taypu, na Paraíba, onde,

106 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3759, Processo de João Caetano Evangelista.

assim que chegou teve 'comunicação ilícita' com Thereza Correa, levando sua honra e passando a viver concubinado com ela. Depois de ter uma filha com a companheira, o pai de Thereza obrigou que ele casasse com a filha, pelo que ele mudou de nome, outra vez, para Felicio de Santa Cruz e assumiu ser solteiro. Entretanto, casou esta segunda vez ignorante do pecado que cometia, segundo declarou ao Santo Ofício.

Naquela cidade, foi acusado de bigamia 'com nome mudado' pela Inquisição e preso na cadeia de Olinda, em 25 de abril de 1784, tendo sido enviado para Lisboa, para os Cárceres da Inquisição,[107] em 25 de setembro de 1786. A ordem de seu envio foi passada em Lisboa em 12 de setembro de 1785 e cumprida no Brasil em 14 de julho de 1786. Deve, portanto, ter levado cerca de dois meses para chegar a Lisboa.

A prisão foi ordenada pelo comissário, que mandou ordem à freguesia de Nossa Senhora dos Anjos de Taypu para a prisão de Evangelista e inquirição de testemunhas, o que foi cumprido pelo padre Manoel do Espirito Santo Saraiva, cura do Taypu, gerando um sumário de 10 testemunhas acerca do caso.

Segundo a acusação da Inquisição, foi casado primeiro com Maria Luiza Ferreira e, em segundas núpcias, com Teresa de Jesus Correia, em Taypu, cidade da Paraíba, no dia 18 de julho de 1779, sendo viva a sua primeira mulher. Para tanto, mudou o seu próprio nome no segundo casamento para Joze Felicio da Cruz ou Joze da Silva.

Em geral, as testemunhas diziam saber que ele tinha casado uma segunda vez e que a primeira esposa era dos sertões do Rio de Peixe, mas não sabiam o seu nome. Para isso, inclusive, foi anexado o registro do casamento com esse nome falso, realizado em 18 de julho de 1779.

Por considerar que ele não dizia a verdade, uma vez que justificava seu crime na sua miséria e fragilidade, e não por sentir fazer mal dos sacramentos, foi sentenciado em auto-de-fé público, em 9 de julho de 1787, à abjuração de leve suspeito na fé, degredo por cinco / seis (há duas informações no processo) anos para o Grão-Pará, "visto ser a nobreza que o escuza de pena

107 Ordem enviada ao Comissário do Santo Ofício, Doutor Manoel Garcia Velho do Amaral, Vigário Geral do Bispado de Pernambuco: "[...] E porque convem ao serviso de Deos Nosso Senhor, e bem da Justiça do Santo Officio, que o mesmo delato Joao Caetano Evangelista seja reconduzido aos Carceres desta Inquisiçam para nesta Meza ser examinado do referido crime [...]." ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3759, Processo de João Caetano Evangelista.

vil", além de instrução na fé católica, penitências espirituais e pagamento de custas.

O terceiro processo envolveu um homem de 50 anos, oficial de ourives, natural de Recife e morador na vila do Pombal, Paraíba. José Ferreira Ribeiro[108] foi acusado e preso na cadeia do Recife, em 8 de novembro de 1781, por cometer bigamia, casando-se pela segunda vez enquanto ainda estava viva sua primeira mulher.

Inicialmente, o acusado disse à Inquisição que era divorciado de Francisca Xavier e que vivia concubinado com Luciana de Souza. Mas a acusação era de que ainda era casado com D. Francisca Xavier de Jesus quando contraiu segundas núpcias com Luciana de Vieira, estando viva a primeira esposa, guardando os dois matrimônios na forma do sagrado Concílio tridentino.

O primeiro casamento foi contraído em Recife em 3 de maio de 1751. Ela era de Recife e foram recebidos na Igreja de Nossa Senhora da Conceição. O segundo ocorreu em Nossa Senhora do Bom Sucesso, da Nova Vila de Pombal, em 3 de maio de 1778. Ele justificou a morte da primeira esposa com três testemunhas.

No exame de 22 de março de 1780, perguntado sobre seus hábitos cristãos, negou ter estado apartado da fé católica. Confirmou a instituição dos sacramentos da Igreja por Cristo: que sabia que o casamento era um sacramento da Santa Madre Igreja e que a única maneira de o dissolver era pela morte. Confirmou que só se casou pela segunda vez por achar que a primeira esposa estava morta, devido à notícia dada por dois homens que estavam na vila e tinham sido vizinhos de sua primeira mulher. Disse que teve comunicação ilícita com Luciana antes do casamento e, mesmo depois da notícia que era viva sua primeira mulher, não se apartou de Luciana, como foi admoestado pelo pároco, por sua miséria.

As testemunhas ouvidas no processo inquisitorial reforçaram saber que a primeira esposa tinha morrido. Mas a Inquisição de Lisboa mandou ouvir a primeira mulher, o que ocorreu em 25 de junho de 1781. Ela confirmou que era casada com José quando ele contraiu segundas núpcias com Luciana. Casaram segundo o rito tridentino, fizeram vida de casados e tiveram uma filha.

108 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13249, Processo de José Ferreira Ribeiro.

José foi transferido preso para os Cárceres da Custódia da Inquisição, Lisboa, ainda em 1781. Confessou no dia 16 de maio de 1782. E, diferentemente de antes, concordou com todas as perguntas e confessou por desencargo de consciência. Disse que casou com D. Francisca Xavier em 1751, em Recife, com quem teve uma filha. Depois foi ao Sertão, onde se demorou fazendo negócios e quando voltou "se divorciou de sua mulher."[109] O divórcio, neste período, era uma instituição de Direito Canônico, que permitia a separação dos corpos, mas nunca o fim do vínculo do casamento.

José foi novamente aos Sertões e, ao chegar a Pianco, tomou 'amizade ilícita' com Luciana de Souza, com quem teve dois filhos e viveu ilicitamente, até a chegada de uns homens, ditos vizinhos da primeira mulher, que confirmaram que ela era falecida. Viveu, então, mais cinco meses com Francisca de Souza, quando se divulgou publicamente que sua primeira mulher vivia e foi preso.

O processo acabou na confissão, não constando sentença. Por isso, passemos ao outro caso: a incriminação do português António José Rodrigues do Rego, acusado por uma Comissão do Santo Tribunal da Inquisição de Lisboa, instaurada na casa residência do Reverendo Doutor Vigário da Vara Francisco Gomes de Mello, juiz comissário da Inquisição, de cometer bigamia em 1789, quando um novo regimento estava em vigor.[110]

Ele era natural de Lordelo, arcebispado de Braga, mas vivia na freguesia de Pejula, bispado de Pernambuco, capitania da Paraíba. Ele contraiu segundo matrimônio com D. Ana Francisca da Conceição, na freguesia da Paraíba, quando ainda era viva a sua primeira mulher, Isabel Pereira. Há uma transcrição do registro de casamento de 1785, com menção expressa aos ritos do Concílio tridentino.[111]

O acusado foi preso, mas o juiz comissário pediu sua soltura. Como o procedimento não havia iniciado pela sua confissão, ainda demoraria para convencer os agentes da Inquisição. Assim, passou-se à oitiva de seis testemunhas. A primeira foi a própria segunda esposa, Anna Francisca da Con-

109 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13249, fl. 37r, Processo de José Ferreira Ribeiro.

110 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2148, Processo de António José Rodrigues do Rego.

111 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2148, Processo de António José Rodrigues do Rego, fl. 21r.

ceição, filha natural do capitão da Infantaria Paga Jose Correa de Mello, moradora e natural da Paraíba. Ele vivia na companhia de seu pai, na Rua das 'Trinxeiras', e tinha 38 anos no momento do juramento. Admitiu ter casado inocente do passado de António e que, só depois do seu recebimento, é que se espalhou na freguesia a informação de que ele era casado, legitimamente, na freguesia de Ipojuca, embora ignorasse o nome da primeira mulher. Que depois desta fama pública, seu marido foi preso pela justiça eclesiástica, ficando a mesma na companhia do seu pai, com toda "honra e honestidade." Afirmava ter sido enganada quanto ao casamento.

A segunda testemunha foi o padre Joachim Joze Pereira, natural da Paraíba, que defendeu a inocência de Ana Francisca e a malícia de António. Também foi ouvido o capitão-mor português António de Lima Barros, de Braga, morador na esquina da Igreja da Misericórdia, que repetiu saber por ver que eram casados e do escândalo. Após o relato de outras três testemunhas, não há mais informações no processo inquisitorial.

Uma das razões para haver tantos processos inacabados era o fato já mencionado: não haver um Tribunal do Santo Ofício no Brasil.[112] Embora tenha havido tentativas de sua instituição, os projetos ibéricos nunca logravam sucesso. Consequentemente, a solução para o controle da colônia foi o envio de agentes da fé. Mas, desde meados do século XVI, os moradores do Brasil já eram enviados a Portugal, pela Inquisição, para serem julgados.[113]

O modelo estabelecido no Brasil dependia de agentes que atuavam por ordem da Inquisição de Lisboa e em visitas ocasionais, precisando da ajuda de vigários, do clero diocesano e regular e de toda a rede de familiares que foi implantada. As primeiras nomeações remontam a 1605.

No fim do século XVII, os cargos de comissários foram criados em Pernambuco e na Bahia. Entretanto, os nomeados não ultrapassaram o número de 200. Como comissários, tinham poder para ultrapassar os inquéritos extrajudiciais, podendo fazer investigações judiciais, ratificações de testemun-

112 "No fim do séc. XVIII foi concedido aos comissários do Brasil maior campo de acção numa tentativa de aperfeiçoar o sistema, evitando as demoras burocráticas. [...] estes longos procedimentos explicam o facto de muitos casos de bigamia estarem incompletos." Silva (1993) 148.

113 Pero do Campo Tourinho, governador da capitania de Porto Seguro, foi capturado em 1546 por dizer blasfêmias sobre os dias festivos e foi o primeiro colono do Brasil a ser transferido para o reino e ser processado pela Inquisição. Marcocci / Paiva (2013).

has e agilizar os processos, diminuindo os problemas que decorriam da distância de Lisboa.[114]

A partir dos emissários, a denúncia era enviada para Lisboa e originava a instrução ao comissário no Brasil para abrir um inquérito, depois enviado novamente para Lisboa, local de onde vinha, ou não, a ordem subsequente de transferir o acusado para lá. Eram necessárias cinco viagens transatlânticas, no mínimo, antes do réu ser julgado pelos inquisidores em Lisboa.

Também existiam os familiares do Santo Ofício, que tivemos oportunidade de mencionar antes, e que as publicações mais recentes indicam o número, ainda não fixo, de que havia 13 deles moradores e fiscalizadores dos bons costumes segundo as normas inquisitoriais na Paraíba.[115]

Este funcionamento excepcional ocorreu até aqui, nos nossos documentos que pesquisamos: no primeiro caso, a Comissão do Santo Ofício tinha se instalado num Engenho e, no segundo, na casa de um vigário.

O quinto processo tinha como acusado João Alegre, também conhecido como João Alegre de Matos, um homem pardo acusado de cometer bigamia.[116] Alegre era sapateiro, natural da Paraíba do Norte, bispado de Pernambuco, filho de António da Costa e Maria dos Passos.

Em 1800, em Lisboa, João de Matos foi denunciado, através de carta, por ter cometido bigamia ao casar uma primeira vez com Thereza de Jesus, ou Teresa Engrácia, no Rio de Janeiro, e depois contraiu matrimônio com Joana Gomes, filha natural de uma criola escrava de Pedro Rodrigues.

Joana Gomes, embora não tenhamos muitas informações sobre sua condição, por ser filha de escrava, seguia a condição da mãe. Desde 1707, as Constituições do Arcebispado da Bahia já previam o casamento entre escravos e entre escravos, forros e livres.

114 Marcocci / Paiva (2013) 307.

115 São eles: 1. João Coelho de Araújo, negociante, 1693; José Correia Leite, negociante, 1730; José Tavares da Silva, Coronel, 1733; João dos Santos, negociante, 1735; Antônio Rois Vilela, 1755; João Fernandes Lisboa, negociante, 1771; José Gonçalves Medeiros Lisboa, negociante, 1776; Joaquim José Marques, negociante, 1789; Joaquim da Silva Guimarães, 1789; Francisco Xavier Abreu, negociante, 1789; João Batista Avondano, negociante, 1792; Antônio Dantas Correia, 1804; Antônio Rodrigues Portela. Ver Mott (1999). Para mais sobre os familiares do Santo Ofício, ver: Calainho (2006), Wadsworth (2006) e Souza (2009).

116 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7045, Processo de João Alegre.

A comissão da Inquisição atuou no Rio de Janeiro, onde ele tinha casado pela primeira vez. As testemunhas foram chamadas perante o Comissário da Inquisição, para responder a perguntas elaboradas pelo Santo Ofício em Lisboa, especialmente para o caso. Com os depoimentos e mais as certidões, ficou provado que ele casou com Teresa Engrácia em 24 de agosto de 1785 e que ela faleceu em 17 de fevereiro de 1796.

O comissário enviou documento aos inquisidores, concluindo que João contraiu segundo matrimônio quando ainda estava viva a primeira mulher, mas a mesma estava morta naquele momento processual. Por outra certidão, comprovou-se que o casamento com Joana Gomes aconteceu em Santo Antonio da Vila de Caravelas, em 18 de novembro de 1793, na forma do Sagrado Concílio tridentino. Ele modificou o nome do seu pai.

Vistas as certidões e sendo confirmada sua identidade pelas testemunhas ouvidas no Rio de Janeiro, ficou provado o crime, pelo que foi passado o mandado de prisão por assento da Mesa de 24 de outubro de 1800, sem sequestro de bens, e que ele fosse enviado para os Cárceres Secretos da Inquisição para ser processado. Assim termina, materialmente, o documento que possuímos hoje.

A mudança da identidade também não é um procedimento novo e específico da Paraíba. Mudando o nome, o acusado mostrava que sabia que o que estava realizando era criminoso ou que não deveria ser feito. Era uma das estratégias utilizadas pelas pessoas, em todo o Império, para conseguir casar uma segunda vez, além de outras possibilidades, como dizer-se solteiro, mudar o nome do pai e apresentar testemunhas e documentos falsos.[117]

Por fim, no último processo encontrado, Luís da Rocha e Melo foi enviado aos cárceres da Inquisição em Lisboa, pelo governador do Maranhão, no dia 3 de novembro de 1803. Tinha 31 anos e era natural de Nossa Senhora das Neves, homem de negócios.[118]

Foi casado em primeiras núpcias com Leandra Maria, em São Luis do Maranhão, na cidade de Piauhy, em 5 de julho de 1798. Entretanto, casou pela segunda vez com Felicia da Cruz Neves, em 1 de setembro de 1800, em São José do Cariri.

117 Braga (2003).

118 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6861, Processo de Luís da Rocha e Melo.

Quanto às testemunhas, a primeira, Lourenço Antonio, disse que não conhecia o acusado; só sabia da sua chegada enquanto preso. Já Manuel do Nascimento conhecia-o de presente e que o acusado era casado, tendo visto, havia poucos dias, sua primeira mulher. E que, estando ela viva, casou uma segunda vez no bispado de Pernambuco, de onde foi preso e enviado para o Maranhão. A terceira testemunha, Joaquim José, disse que o acusado era casado naquela freguesia e que se ausentava de sua casa, correndo a notícia da morte de sua primeira mulher.

No auto de perguntas, Luís da Rocha se identificou, indicando o nome de seus pais, residência e idade. Disse que era casado na fazenda de Sete *Legoas* com Leandra Maria e tinha um filho desse matrimônio, Francisco. Revelou ter sido preso por uma escolta de soldados milicianos, por ordem do capitão-mor da vila do Crato, da capitania do Ceará, José Pereira Filgueira, sob a culpa de ter sido casado uma segunda vez estando viva a sua primeira mulher.

Confessou que sua segunda mulher era Felicia da Cruz Neves, filha do capitão Domingo Pais, e que não sabia se tinha filhos desse matrimônio, pois havia sido preso logo após casar. Sobre a razão de cometer o crime de bigamia, disse que havia casado uma segunda vez por vexame e perigo de vida que se viu, por ter sido "colhido entre portas pelos pais da ditta sua segunda mulher, os quais são dos principais daquele lugar."[119]

No segundo auto de perguntas foi interrogada Leandra Maria, natural da freguesia de Pilão Arcado do Rio de São Francisco, bispado de Pernambuco. Ela confirmou que era casada com Luís da Rocha Fagundes de Mello, e que desse matrimônio teve um filho, chamado Francisco. Viveu com ele por um ano e, depois disso, ele se ausentou havia mais de três anos e nunca mais enviou notícias.

O terceiro auto de perguntas foi dirigido a Angelo Custodio Ribeiro, irmão de Leandra Maria. Confirmou que sua irmã era casada com Luís da Rocha e Mello, mas que não se lembrava quando ela tinha se casado. No quarto auto de perguntas ambos foram confrontados e confirmaram que eram casados um com o outro. Também estava presente o cunhado/irmão, que confirmou a identidade dos dois.

119 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6861, Processo de Luís da Rocha e Melo, fl. 15r.

Em 12 de agosto de 1803, foi aberto o sumário e os autos enviados ao Santo Ofício, juntamente com o acusado que estava preso. António Velho da Costa foi conduzido à presença do Inquisidor em Lisboa, em novembro de 1803. Perguntado, disse que sabia porque estava preso pela Inquisição, dizendo que era porque havia casado uma segunda vez já estando casado com Leandra Maria, com quem havia contraído matrimônio segundo o rito do Concílio tridentino. Por motivo de trabalho, passou à freguesia da Missão após o casamento com Leandra, no bispado de Pernambuco, tendo lá desenvolvido amizade ilícita com Felicia da Cruz. E sendo encontrado numa noite fora de horas com ela pelo seu pai e irmão, estes o quiseram matar. Para evitar a morte, o acusado prometeu casar-se com ela e a proposta foi aceita pelos homens, que logo passaram a tratar da cerimônia. Estando tudo pronto por eles, teve que se casar e viveu maritalmente, até lhe dizer que já era casado e que não podia viver daquele jeito e que se ia embora, denunciar ao Santo Ofício. Enquanto tentava se denunciar, foi preso. Pedia perdão e piedade ao Nosso Senhor e à Mesa.

Perguntado mais vezes, confirmou ser católico fiel, que sabia a doutrina dos sacramentos e confirmava que o matrimônio era um deles. Perguntado novamente, disse que sabia que o segundo casamento não se tornava válido, por estar viva sua primeira mulher.

Em 11 de dezembro de 1803 foi considerado que ele não havia confessado o suficiente e, por isso, fizeram o libelo acusatório, dando-se vista para junto com seu procurador contestar no que melhor lhe parecesse. Constituiu seu procurador, o Doutor Antonio Joaquim Torres de Abreu, que defendeu que o acusado só aceitou casar-se por medo da morte, sendo esta a sua motivação.

Após resumir os fatos e motivação, a sentença, em auto-de-fé privado em 20 de dezembro de 1803, considerando atenuante o fato do acusado ter ido procurar um comissário do Santo Ofício, determinou: abjuração de leve suspeição na fé, penitências espirituais, instrução ordinária e pagamento das custas. Depois de admoestado, ele pediu ao Santo Ofício, através do Frei que tratou de sua admoestação, para voltar e ter vida marital com sua primeira mulher.

De todos os processos da Inquisição analisados até aqui, podemos ver que procurar a Inquisição, voluntariamente, fazia toda a diferença na pena sofrida, pela demonstração do arrependimento.

5.5 Adultério

Assim como a vida sexual das solteiras era assunto público, a das casadas também era preocupação recorrente em todo o Império. Assunto presente na tradição do *Ius Commune*, o adultério era considerado uma falta cometida exclusivamente pela mulher, ou melhor, sua punição advém somente dos casos femininos. Nestas situações, adúltero e adúltera ficavam à mercê do marido.[120]

Antes das Ordenações portuguesas, o adultério foi gravemente punido na lei de influência visigótica, incluindo penas até para a mulher casada que foi forçada a cometer o adultério.[121] Em outros momentos, no entanto, o mari-

120 No Direito Romano, o adultério era a violação da lei conjugal, da exclusividade da mulher ao marido em relação às relações sexuais para garantir a paternidade. Esta é a tradição que prevaleceu nas Ordenações ao contrário do Direito Canônico posterior em que o adultério era a violação da fidelidade conjugal, valendo para ambos os cônjuges. No Corpus Juris Civilis, Modestinus já dizia que as mulheres acusadas de cometer adultério não podiam casar durante a vida dos seus maridos, mesmo antes da condenação. "26. Modestinus, Opinions, Book V. Modestinus says that women accused of adultery cannot marry during the lifetime of their husbands, even before they have been convicted." Corpus Juris Civilis, Justinian. DiCaprio/Wiesner (eds.) (2000) 71. Nas *Institutas*, "[…] a *Ley Julia* de *adulteriis coercendis* […] castiga degollando os violadores dos alheyos matrimónios […]." Imperatoris Justiniani (1740) 427. Na mesma fonte jurídica, os comentários acerca da lei Julia que previam o adultério como crime, disciplinavam que era direito do pai, e somente deste e de nenhum outro parente, matar um homem que fosse encontrado cometendo adultério com uma filha que estivesse sob seu controle. "[…] 20. Papinianus. On adultery, Book 1. The right is granted to the father to kill a man who commits adultery with his daughter while she is under his control. Therefore no other relative can legally do this, nor can a son under paternal control, who is a father, do so with impunity." Corpus Juris Civilis, Justinian. DiCaprio/Wiesner (eds.) (2000) 75. Do mesmo modo que, segundo Aemillius Macer, ao marido era permitido matar um homem que cometesse adultério com sua esposa somente se os encontrasse cometendo o adultério em sua casa por surpresa e nunca se encontrasse na casa de seu sogro. "24. Macer. Public Prosecutions, Book 1. A husband is also permitted to kill a man who commits adultery with his wife, but not everone without distinction, as the father is; for it is provided by this law that the husband can kill the adulterer if he surprises him in his own house, but not if he surprises him in the house of his father-in-law; nor if he was formely a panderer; or had exercised the profession of a mountebank, by dancing or singing on the stage; or had been convicted in a criminal prosecution and not been restored to his civil rights." Corpus Juris Civilis, Justinian. DiCaprio/Wiesner (eds.) (2000) 75.

121 Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) livro 3, IV, I, 55: "Si la muier faze adulterio con otro, seyendo con el marido. Si algun omne fiziere adulterio con la muier aiena por fuerza, é aquel que lo faze, si a fiios legítimos en otra muier, este solo sea metido en

do só podia matar o homem, tendo que entregar a mulher ao julgador.[122] No Livro das Leis e Posturas, por lei de D. Dinis, de 18 de agosto de 1310, mandou-se que

> […] aqueles que a dereyto por tal Razom matarem nom aiam medo nem sse catem de mjm nem da mha Justiça Porem uos mando que quando algũu homem des aqui en deante tambem filhos dalgo como vilãaos matar a ssa molher por torto que diga que lhi faça com outrem que uos logo mho enujedes dizer com toda a uerdade que desse fecto ssouberdes tambem de uista come de fama per uossas cartas ssaradas e sseeladas […].[123]

As Ordenações de D. Duarte consideravam os adultérios muito maus, contra a vontade de Deus. Por isto, previam pena específica.

> Estabelecemos por lej que todo homem que daquj adeante fezer adultereo com alguũa molher sabendo que he casada se for homem fidalgo que tenha maraujdijs de nos ou de rrico homem pera sseer seu uasallo que perca o que de nos ou de rrico homem teuer. E seia lançado do noso senhorio E se for tall fidalgo que nom tenha maraujdijs de nos ou do rrico homem por seer seu uasallo perca quanto ouuer E seia daquella que fez o torto E seia deitado do noso rreino. E se por uentura aquell a que o torto for feito nom quiser aquelles beens ajaa-os a Corroa do rreino E se for outro homem o que esto fez moura porem.[124]

Assim foi que esta tradição jurídica chegou às Ordenações Afonsinas,[125] seguidas pelas Manuelinas.[126] Nas Filipinas, estava previsto até mesmo, como seguimento do adultério feminino, o assassinato da mulher, justificada pela desonra do marido, já que a honra era vista como bem jurídico a ser protegido, ainda que não se encontrasse a mulher cometendo o adultério,

poder daquesta muier forzada, é sus cosas finquen á los fiios legítimos […]." Caso acontecesse quando a mulher fosse apenas desposada, ou seja, acordado o contrato de casamento e entregues as arras, ou ela casasse com outra pessoa, eles deveriam ser metidos sob poder do primeiro marido como servos, assim como suas coisas (livro 3, IV, II, 55). Se o marido matasse a mulher e o adúltero, não cairia sobre ele a culpa pelo homicídio, mesmo que fosse também, como nos romanos, caso da morte da própria filha na casa do pai (livro 3, IV, V, 56).

122 Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807) tomo 3, 657. Sua pena, se provado o adultério, era de *morir por ende*: "[…] debe ser castigada et ferida públicamente con azotes, et puesta et encerrada despues en algunt monesterio de dueñas: et demas desto debe perder la dote et las arras quel fueron dadas por razon del casamiento, et deben seer del marido."

123 Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 82.

124 Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 441.

125 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. V, tít. XVIII, VIII, XII, LVIII, § 20.

126 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. V, tít. XVI.

mas tivesse como certo o ato.[127] Nas Ordenações, eram elencadas várias opções para o marido que encontrasse mulher cometendo o adultério: querelar; perdoar; confinar a mulher em um convento ou recolhimento ou, por fim, assassinar a mulher e o amante.

O marido também podia perdoar a mulher pelo adultério cometido. Portanto, nem sempre acontecia dele matar sua mulher, o que pode ser indicado pela prática judicial: nos manuais do século XVI havia formatos de petição para perdoar as mulheres adúlteras. Se o marido desistisse da querela, podia pedir ao juiz que não procedesse contra a mulher.[128]

Na sociedade colonial, a mesma assimetria das Ordenações Filipinas foi reproduzida entre os cônjuges quando cometiam o adultério. De acordo com a lei portuguesa vigente na colônia, a assimetria da punição do cônjuge culpado de adultério repetia-se, quando as mulheres sequer eram perdoadas por matarem os maridos adúlteros. Para os homens, tratava-se de defesa da honra.[129]

127 Brigas (2012) 172: "No título XXXVIII aceita-se como consequência do adultério feminino, a morte da mulher. […] a desonra praticada ao marido justificou a previsão normativa, admitindo-se a punição sem flagrante delito. A vertente social da honra está igualmente presente ao Parágrafo 5 do título citado, onde se estabelece a possibilidade de o marido desonrado se fazer acompanhar de pessoas que o auxiliem. […] Nestas situações, enquadráveis na proteção da honra enquanto bem jurídico, o legislador estabelece uma maior gravidade punitiva, sendo a 'pena corporal muito mais grave e maior, do que se daria em outro semelhante malefício, em que tal qualidade de aleivosia não houvesse […].'" E Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXXVI.

128 "Perdam que da o marido à molher do adulterio que lhe cometeo. Saibam quantos este perdam virem como no anno, & c. Em presença de ff. juyz(a) & de mim tabaliam e das testemunhas abaixo nomeadas, pareceo ff. morador em tal parte, & disse que por quanto ante o juiz de tal parte, elle querelara de ss sua molher, & de ff. por adulterio que cometeram como mais largamente em a dita querela se contem. Portanto elle ora de sua propria, & liure vontade, per seruiço de Deos perdoaua & perdoou a dita ff. sua molher o ditto adulterio & delicto que nisso cometeo, & se apartaua da dita querela, & de qualquer dereito & auçam ciuel & crime que contra a dita sua molher, & seus bens, por a dita razam tinha, & lhe pertencia, & tudo perdoaua. E pedia & requeria ao ditto juyz, & assi a todos os outros juizes & justiças, que contra a dita ff. molher nam procedam, E prometeo & se obrigou por bom & firme este perdam & desistimento, & de nam ir contra elle em tempo algum. Em testemunho do qual outorgou a presente escritura, a qual por mim tabaliam como pessoa publica estipulante aceitei em nome da dita ff. que estaua absente, & foi feita & c." Caminha (1610), fl. 107r–v.

129 Silva (2002) 262.

A lei eclesiástica da Bahia também referiu-se ao mal do adultério para o sacramento do matrimônio, como já mencionamos quando falamos do agravante que era o adultério cometido por um clérigo.[130]

O dano resultante desse ato era irreparável, com estragos, mortes, desamparo dos filhos, sendo muito difícil ser perdoado.[131] Mesmo que escapasse da punição do marido traído, o adúltero não escapava à punição de Deus. Por isso o peregrino conta casos de adúlteros: um que ficou preso entre árvores e morreu; outro que se precipitou por um despenhadeiro, dando com a cabeça em umas pedras; e alguns que correram o risco de serem mortos pelas concubinas. "E assim, aconselhará eu a todas as mulheres, que se quiserem conservar em virtude para com Deos, e em paz com seus maridos; não só fujão de cahir em tão horrenda culpa, mas nem ainda dem a menor occasião de desconfiança a seus maridos: porque muitas vezes dissimulão com prudência, o que vem depois a executar apaixonados com razão."[132]

Como não encontramos casos específicos de adultério na capitania da Paraíba, vamos retomar ao caso da Inquisição, quando denunciou a bigamia de Domingas da Rosa de Morais, que levou umas facadas do marido porque tinha cometido adultério e fugido para Pernambuco. Diz-se no processo: "[…] e a dita Domingas da Roza cometeu adultério, por cuja cauza elle depoente lhe deu umas facadas, e ella fugio para Pernambuco […]."[133]

A informação do adultério vem como acessória ao processo principal de bigamia. O marido estava a exercer todo o direito garantido pelas Ordenações de tentar matar a sua mulher por estar a macular sua honra. A falta destes documentos, ademais, pode indicar que os adultérios e as possíveis punições pelos maridos podiam ser mais práticas reiteradas e aceitas socialmente do que ações formalmente julgadas pelo Império.

130 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. V, tít. XIX, § 966.

131 "E por isso devem todos fugir deste peccado. Porque, se bem considerasse hum homem, e huma mulher o damno, que resulta desta culpa, por ser irreparável, nunca o haviao de cometer, pelos estragos, mortes, desamparo de filhos, e restituição ao ofendido: e como a este nunca se póde satisfazer, nem pedir perdão; he muy dificultoso de ser perdoado." Pereira (1760) 319.

132 Pereira (1760) 324.

133 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 1462, Processo de Domingas da Rosa de Morais, fl. 19v.

Capítulo 6
Os espaços de segregação da vida pública

Como muitos acreditavam que a natureza da mulher era mais propensa ao diabólico e à fraqueza, era preciso que elas fossem especialmente vigiadas, apartadas e controladas pela sociedade. Para além do controle do foro mais íntimo através das confissões, da Inquisição e das visitas eclesiásticas, no foro externo, havia os recolhimentos, os conventos e as prisões.

6.1 Conventos e recolhimentos

No mundo da ordenação religiosa, mulheres e homens também eram diferentes, o que era suportado pelo Direito Canônico: no espaço religioso, às mulheres era proibido tocar coisas sagradas a Deus,[1] pregar, benzer e ouvir confissões.[2]

1 "Decreto, I, dist. 23, c. 25. C. XXV. Vestimenta altaris et uasa sacrata mulieres tangere prohibeantur. Sacratas Deo feminas uel monachas sacra uasa uel sacratas pallas penes uos contingere, et incensum circa altaria deferre, perlatum est ad apostolicam sedem: que omnia uituperatione et reprehensione plena esse, nulli recte sapientum dubium est. Quapropter huius sanctae sedis auctoritate hec omnia uobis resecare funditus, quanto citius poteritis, censemus. Et ne pestis hec latius diuulgetur, per omnes prouincias abstergi citissime mandamus." Decretum Gratiani. Bayerische Staatsbibliothek (BSB), https://ge-schichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_0_221 (consultado em 31/10/2020).

2 "Abbatissa moniales benedicere, confessiones audire et publice praedicare non potest. Idem Valentino et Burgensi Episcopis, et Abbati de N. Cisterciensis ordinis. Nova quaedam nuper, de quibus miramur non modicum, nostris sunt auribus intimata, quod abbatissae videlicet, in Burgensi et in Palentinensi dioecesibus constitutae, moniales proprias benedicunt, ipsarum quoque confessiones in criminibus audiunt, et legentes evangelium praesumunt publice praedicare. Quum igitur id absonum sit pariter et absurdum, [nec a nobis aliquatenus sustinendum,] discretioni vestrae per apostolica scripta mandamus, quatenus, ne id de cetero fiat, auctoritate curetis apostolica firmiter inhibere, quia, licet beatissima virgo Maria dignior et excellentior fuerit Apostolis universis, non tamen illi, sed istis Dominus claves regni coelorum commisit. [Dat. Lat. III. Id. Dec. Ao. XIII. 1210.]" Decretalium Gregorii papae IX compilationis liber V. Titulus XXXVIII. De poenitentiis et remissionibus, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_5t38.html (consultado em 31/10/2020) e "2. Mulier non potest ordinari, qui est inca-

Na tradição da Segunda Escolástica em Portugal, Álvaro Gomes, no combate à heresia luterana, defendeu que elas não podiam exercer as funções eclesiásticas (ordem sacerdotal) por várias razões: as mulheres nunca apareceram na Santa Ceia, eram tagarelas por natureza, não podendo guardar segredo, e não podiam ensinar porque deviam se sujeitar aos homens.[3] Nas suas próprias palavras:

> […] nenhuma destas missões pode ser atribuída às mulheres, a não ser por um mentecapto, pois é necessário dizer que a mulher não pode de algum modo ser elevada à ordem sacerdotal. Que a mulher não tem o poder de consagrar a Eucaristia mostra-se facilmente, pois este poder de confeccionar o corpo de Cristo foi dado aos varões sacerdotes na última ceia […].[4]

Gomes encontrava na natureza da mulher a explicação para as suas incapacidades. Por natureza, dizia o autor, as mulheres não eram capazes de se calar e difundiriam, assim, as coisas mais ocultas.[5] Procurando outros argumentos contra a administração dos ritos católicos e as mulheres, defendia que elas não podiam ministrar a Eucaristia ou absolver, com base na proibição de São Paulo, que negava que elas pudessem ensinar. Convinha, mesmo, era que as mulheres estivessem sujeitas aos homens, posto que eram facilmente seduzidas a prevaricar, inconstantes, frágeis por natureza e cheias de defeitos naturais.

Apesar de pertencerem à uma tradição católica, submetidas a normas emitidas por Roma, várias jurisdições se aplicavam a partes da Europa (também em Portugal), prevendo o enclausuramento de freiras e, principalmente, quem podia entrar, permanecer e sair dos mosteiros.[6]

pax ordinis Clericalis, nec potest tonsurari etiam de rasura capillorum, praecipue remanens in seculo, […] Neq; potest accedere ad altare, ut presbytero ministret, nec sedere intra cancellos Ecclesiae dum divina celebrantur." Amaral (1685) 238v, Verbo Mulier, n. 2.

3 Ferreira (2001).

4 Gomes ([1542] 1966) 273.

5 Gomes ([1542] 1966) 275.

6 O primeiro decreto de clausura universal para mulheres foi promulgado em 1298 por Bonifácio VIII (*bula Periculloso*). Entretanto, a clausura total foi exigida das mulheres de forma diferente dos homens, motivo pelo qual elas necessitavam de um administrador ou procurador, por questões de subsistência e administração. Elas dependiam dos homens para exercer ofícios básicos, como oficiar missa, confessar e ministrar sacramentos. Algranti (1992) 43. A clausura foi também regulada pelo Concílio de Trento, que na sessão XXV, iniciada em 3 de dezembro de 1563 e concluída a 4 do mesmo mês, estabeleceu que nenhuma religiosa podia sair do convento, sob nenhum pretexto, exceto por legítima causa e com a aprovação do bispo. "Sessão XXV: Nona, e ultima em tempo de Pio IV. principiada

Já nas Ordenações de D. Duarte os homens que "[…] fezerem pecado de luxuria com molher de rreligiom […]" deveriam ter a pena daqueles que cometem adultério com mulheres casadas, se fossem fidalgos; e a de *morra porem* se fossem outros homens.[7]

Nas Ordenações Manuelinas e Filipinas, todo homem que entrasse em um mosteiro de freiras para fazer alguma coisa ilícita, caso descoberto, deveria pagar cem cruzados ao mosteiro e "moura por ello morte natural." Sendo provado que 'dormio' com freira de religião, pagasse 50 cruzados e fosse degredado por dois anos para África; e, se fosse peão, deveria ser açoitado com baraço e pregão.[8]

Entretanto, cruzando o Atlântico, a clausura foi tratada de forma diferente. As portuguesas brancas que vieram para o Brasil deveriam viver, preferencialmente, conforme os costumes católicos de Portugal, de um modo geral e ideal, seguindo uma vida reclusa. O casamento era uma das instituições usadas para ajudar no projeto de reclusão, um projeto colonial ideal, repita-se, que visava uma prole provinda do legítimo matrimônio, com herança garantida e permanência nas terras de sua naturalidade.[9]

Mas nem todas as mulheres queriam casar. Uma opção à vida marital era seguir a vida religiosa, reclusa do mundo em um monastério de freiras. Quando essa reclusão passava a um desejo coletivo, surgiu a necessidade de construir conventos para atender as mulheres na colônia.

A opção não foi aceita incondicionalmente em Portugal. E, embora algumas situações práticas tenham flexibilizado certos institutos, como a permissão de casamentos dos portugueses com índias, por outro lado, também algumas regras foram mais restritas, como é o caso da proibição da fundação de mosteiros na nova terra.[10] A dificuldade em encontrar mulheres adequa-

a 3 de Dezembro de 1563, e concluida a 4 do mesmo mez. […] Capitulo V. Da-se providencia á Clausura das Freiras, particularmente das que habitão fora das Cidades." e "[…] Nenhuma pois das Religiosas possa depois da Profissão sahir do Convento, ainda por breve tempo, qualquer que seja o pretexto, salvo se houver alguma legitima causa, que o Bispo approvar, não obstando quaesquer indultos, e privilegios. […]" O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 345, 367 e 369.

7 Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 441.

8 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. V, tít. XXII e Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XV.

9 Silva (2002) 97.

10 Vamos utilizar a palavra "mosteiro" e "convento" indistintamente, assim como aparecem nas fontes.

das aos padrões metropolitanos, aquela, teoricamente, 'branca-europeia-católica-virgem', levou o poder real a fazer o que fosse preciso para evitar que as poucas mulheres restantes ainda considerassem seguir a vida monástica.

Por muitos anos, a falta de mulheres brancas e as ocasionais baixas populacionais no século XVII, relativas ao tamanho do Brasil, justificou a proibição da criação de mosteiros.[11] O mais importante, naquele tempo, era estimular a criação de novas famílias e novos portugueses no território, além de não diminuir as possibilidades de casamentos como os próprios textos legais descrevem.

A carta régia de 2 de setembro de 1603 determinou a proibição da fundação de mosteiros de freiras em Pernambuco e na Baía, mas permitiu a fundação de recolhimentos para 'donzelas' e órfãs, uma vez que estas podiam casar e povoar o Brasil de "[…] gente principal e honrada, que é o intento, com que, do principio do seu descobrimento."[12] Em outra carta régia de 16 de outubro de 1607, a fundação de mosteiros foi novamente proibida, sendo necessário pedir especial autorização ao rei para efetivar suas construções.[13]

Na carta régia de 22 de setembro de 1610, o rei determinou que não se edificassem mosteiros sem sua licença e, caso fizessem, que as obras fossem proibidas.[14] O soberano ainda negava pedidos que estavam dentro da lei, como no caso da carta régia de 11 de março de 1620, em que rejeitou um pedido de Olinda para construir um mosteiro de freiras por

> […] aquella Villa ser porto de mar, e Conquista nova, que tem necessidade de se povoar, se escusará o que pedem – porém se quizerem fazer um Recolhimento de donzellas, para commodidade das filhas dos moradores d'aquelle Estado, que não poderem estar em casa de seus pais, have-lo-hei assim por bem.[15]

No entanto, na carta régia de 23 de fevereiro de 1624, em resposta à consulta do Desembargo do Paço ao pedido para edificar mosteiros no Brasil do custódio e religioso da província de Santo Antonio do Brasil, da Ordem de São Francisco, o rei concedeu uma licença com certas condições. A ordem

11 Mauro (coord.) (1991) 350.
12 Carta Régia 2 de setembro de 1603. Não se fundem Mosteiros de Freiras na Baía e Pernambuco, mas sim Recolhimentos para donzelas e órfãs. Silva (1854) 22.
13 Carta Régia 16 de outubro de 1609. Não se fundem Mosteiros no Brasil. Silva (1854).
14 Silva (1854).
15 Silva (1855b) 6.

teria sempre que dar conta ao governador das capitanias, pelo que dependeriam de aprovação e licença especial.[16] Logo depois, mesmo com o pedido do bispo, governador e câmara da cidade da Bahia, o rei não autorizou a construção de um mosteiro de freiras na cidade, por não convir, negando a autorização através do decreto de 26 de junho de 1646.[17]

Uma permissão excepcional foi concedida, por provisão do Conselho Ultramarino de 7 de fevereiro de 1665,[18] quando o rei facultou a fundação do convento do Desterro da Bahia de religiosas de véu preto da Observância de São Francisco, na Ermida de Nossa Senhora do Desterro, conforme havia sido solicitado pelos oficiais da Câmara, nobreza e povo.[19] As religiosas do véu preto tinham relação com as mulheres mais ricas, enquanto que as de véu branco estavam hierarquicamente em nível inferior, pois eram mulheres mais modestas e que não professavam.[20]

Outra versão do mesmo ocorrido é contada por Rocha Pitta. Segundo ele, uma frota vinda de Portugal trouxe religiosas de Santa Clara para fundar um mosteiro na Bahia em 1677.

> Havia muitos annos que os senadores, nobreza e povo d'ella o pretendiam, assim por accomodar as mulheres principaes que não tinham dote equivalentes para casarem conforme o seu nascimento, como por satisfazer aos suspiros de outras, que pretendendo conservarem o estado virginal e florescerem em santas virtudes, desejavam servir a Deus nos votos e claustros da religião. Difficultava-se esta pretensão com o pretexto de ser a Bahia conquista, e não convir pelo estado religioso diminuir a propagação dos naturaes, precisa para o augmento d'ella.[21]

O autor acrescentou que muitas mulheres chegavam a morrer à espera de professar votos, uma vez que o rei D. Pedro permitiu a criação do convento, mas para apenas 50 freiras professas. Ele diz que o convento foi construído no sítio de Nossa Senhora do Desterro, mas que "No curso de poucos annos, crescendo os dotes e as esmolas, se augmentaram as obras do convento, e posto que ainda hoje se vão continuando, tem já sumptuosos quartos com a ultima perfeição [...]."[22]

16 Silva (1855b) 114.
17 Silva (1856a) 320.
18 Silva (1856b) 98.
19 Socolow (2015) diz que a criação desse convento foi em 1677, mas não cita qualquer referência a essa informação. Silva (coord.) (1994), também refere ao ano de 1665.
20 Informação de Socolow (2015), apesar de não informar de onde vem a referência.
21 Pitta (1880) 201–202.
22 Pitta (1880) 203.

Portanto, até metade do século XVIII somente a cidade de Salvador possuía conventos de freiras, quando então foram fundados no Rio de Janeiro o Convento da Ajuda, e, posteriormente, os da Lapa, das Mercês e da Soledade.[23]

Os poucos conventos existentes viviam em situações de superlotação. O Convento do Desterro, na Baía, tinha, em 1778, 77 freiras; em 1779, 75; e em 1798, cerca de 65. O Convento das Ursulinas do Santíssimo Coração de Jesus e Nossa Senhora da Soledade, também na Bahia, tinha capacidade para apenas 40 religiosas. Portanto, só quando surgiam vagas é que as educandas podiam professar.[24]

Nem mesmo a realidade adversa que se apresentava, onde havia tão poucas chances para seguir a vida monástica, fez com que os pedidos cessassem, nem tampouco as proibições, o que gerou nova carta régia, em 18 de dezembro de 1683, reforçando não se poder fundar conventos no Brasil sem licença régia.[25] No ano seguinte, o rei ainda determinou que, dentre as poucas escolhidas e autorizadas a seguir uma vida monástica, preferissem as filhas dos oficiais da câmara da Baía de Todos os Santos, para que fossem servir no Convento de Santa Clara. Estas jovens mulheres eram preferidas às filhas daqueles que não tivessem servido no governo, como uma recompensa pelos serviços prestados na colonização. Aliás, o favor do rei em territórios longínquos podia constituir, sempre, numa chave política para recompensar 'boas' ações em terras onde poucos olhos podiam fiscalizar os interesses reais. O mais intrigante é considerar a permissão à vida religiosa como uma recompensa: permitir uma vida no convento na colônia era um privilégio.[26]

Também era possível que essas filhas não fossem para os conventos apenas por estratégia familiar de concentração da herança. É também pelo desejo de usufruir do prestígio social e do status de nobreza que as famílias da elite viam com bons olhos a entrada das filhas para os conventos e recolhimentos, mesmo que fosse caro.[27] Conste que podia, em certas situações, ser mais caro colocar uma filha no convento do que casá-la. As mulheres só eram aceites, em geral, mediante pagamento de um dote que podia ser até bastante elevado.[28]

23 Algranti (1992) 78.
24 Silva (1993) 63.
25 Silva (1857) 96.
26 Alvará de 16 de novembro de 1684. Silva, J. (1859).
27 Mauro (coord.) (1991).
28 Silva (1993) 64.

Mesmo assim, na sociedade colonial, pais enviavam até mais de uma filha para os conventos, podendo, assim, evitar um casamento abaixo da condição social da família. Os conventos exerciam uma função social quanto aos casamentos desiguais.[29] Portanto, "[…] a clausura desempenhava um papel importante, tornando-se alternativa para situações diversas."[30]

Outra adaptação colonial foi a presença de escravas na companhia das candidatas à vida religiosa. As mulheres com mais condições financeiras levavam consigo escravas para a clausura, o que era estranho à vida religiosa e à contemplação que, pelo contrário, deveria acarretar o desapego às coisas do mundo, à soberba e à desobediência. Mas na colônia, não: o mundo escravista invadiu a realidade dos conventos nos serviços das tarefas pesadas das donas. As 'mucamas' foram, muitas vezes, autorizadas pelos bispos e madres superiores. Entretanto, embora parte da realidade da clausura, elas pouco ou quase nunca aparecem nos registros de entradas, o que pode revelar o desconforto que tal fato acarretava.[31] Talvez até entrassem como acompanhantes ou como parte dos dotes das reclusas.

Dentro desse contexto de posições sociais, escolhas e políticas paternais, por vezes se negligenciava a própria vontade das mulheres que decidiam pela vida religiosa. Por isso, o papa recomendava que as mulheres que estivessem por entrar nestas instituições religiosas pudessem expressar suas vontades, pois muitas vezes eram obrigadas violentamente pelos pais ou parentes a tomar o hábito. Para verificar suas vontades, as candidatas deveriam ser levadas a casas de senhoras seculares de notória probidade.[32]

Para certificar que não faziam os votos só por pressão paterna, as autoridades civil e eclesiástica passaram a averiguar acerca da opção das mulheres pela vida religiosa desde o alvará de 14 de abril de 1732.[33] Por ordem de D.

29 Silva (2002).
30 Algranti (1992) 19.
31 Algranti (1992) 193.
32 Desde Trento havia uma preocupação sobre a vontade das mulheres em seguir a vida nas ordens. As mulheres que tivessem mais de doze anos e quisessem seguir a vida da clausura, deveriam ter sua vontade investigada, fazendo as seguintes indagações: "[…] se foi constrangida, ou enganada? Se sabe o que faz? E se a sua vontade for reconhecida piedosa, e livre, e tiver as condições, que se requerem conforme a Regra daquelle Mosteiro, e Ordem, e tambem o Mosteiro for idoneo, seja-lhe livre o professar […]." O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 393 e 395.
33 Alvará de D. João V. Silva (2002) 98.

João V se proibia a saída de mulheres para o reino sem sua autorização. O rei resolveu: "[…] mandar prohibir que de todo esse Estado do Brasil não venhão mulheres sem licença minha."[34]

Antes de embarcar para Portugal, portanto, vice-rei, governadores, arcebispo e bispos deveriam averiguar se as mulheres não estavam deixando a colônia no objetivo de seguir a vida religiosa na metrópole. Os pareceres eram enviados ao Conselho Ultramarino. Essa verificação generalizou-se tanto que qualquer mulher que quisesse viajar ao reino precisava de autorização do governador, mesmo que não pretendesse entrar em convento.

As que tinham qualquer chance na colônia deveriam, para além de demostrar a vocação religiosa, sua livre vontade, mostrar provas de idade, batismo e pureza de sangue. A preferência recaía sobre as brancas, devotas e legítimas, embora este último requisito pudesse ser substituído por um bom pagamento para guardar uma filha ilegítima.[35] Bons pagamentos podiam ser muito bem-vindos, uma vez que os problemas financeiros afetavam a sobrevivência nos espaços religiosos.

O papa Bento XIV, em bula de 23 de agosto de 1756, no período pombalino pós-terremoto (que é citado na bula por ter agravado a terrível situação dos mosteiros do sexo feminino), decidiu delegar faculdade para unir, incorporar ou suprimir os mosteiros de freiras agravados com dívidas ou que não tivessem rendas anuais para se manter.[36] O fato obrigou às freiras aceitarem, em todo o reino, mulheres supranumerárias, para receberem seus dotes, tão altas eram suas dívidas.[37] Era esperado que cada mulher nomeada para ser

34 Alvará transcrito em: Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo (1898), vol. XXIV, 86.

35 "To enter a convent as a novice, a girl was examined about her religious vocation and her free will in choosing to profess. Each potencial novice also had to show proof of age, baptism, and purity of blood. Postulants were to be white, devout, properly brought up, legitimate. Ocassionaly be overlooked, but others were rigorously enforced. Racial purity usually was essential. Legitimacy, however, was desirable but not necessary; indeed, a convent was the perfect place to shelter a highborn but illegitimate young woman. The prospective nun also had to demonstrate that her family had suficiente economic resources to provide for her within the convent walls." Socolow (2015) 101.

36 "23 de agosto de 1756. Bula de S. Santidade para a união, incorporação, e supressão dos Conventos das Freiras." Silva (1842) 403–409.

37 Mauro (coord.) (1991).

freira pagasse um tipo de dote, além dos pais ou parentes se responsabilizarem por fundos para pagar as tenças anuais.

Por isso, em 26 de outubro de 1778, o capitão da capitania da Paraíba, Amaro de Barros Lima, prometeu o pagamento de um dote, assim como uma competente tença para sustentar sua única filha, Prudencia Catherina de Lima, num convento.[38] O capitão fundamentou seu pedido no fato dela ter vocação desde muito cedo para a vida religiosa e requereu à rainha autorização para pô-la no Convento de Ursulinas, de Nossa Senhora das Mercês ou da Ordem da Conceição de Nossa Senhora da Lapa, na Bahia. Argumentava que não havia empecilho jurídico para a ordenação de sua filha, desde que não havia lei que proibisse na cidade da Bahia a admissão de mulheres com vocação, mas apenas que elas fossem ao reino se ordenar. Este documento mostra a aplicação de todas as normas apresentadas para a colônia: os argumentos que ele utilizou são capazes de desfazer os problemas financeiros dos conventos e colocava, claramente, o chamamento vocacional da religião para sua filha, não tendo ele influenciado naquela escolha.

O mesmo documento revelava que em 1778 ainda não havia convento na "[...] conquista de Pernambuco [...]", que incluía a Paraíba. "[...] nao ha convento algum de religiozas, dezeja conduzila a Baía, onde tem quatro conventos, pera introduzila em hum de religiozas Ursulinas de Nossa Senhora das Merses, ou da Ordem da Conceição de Nossa Senhora da Lapa [...]."[39] No entanto, quatro deles estavam instalados na capitania da Bahia. Argumentava, ainda, que seu pedido não era o único, "pelas muitas pertendentes que há na mesma cidade." Ou seja, o problema dos pedidos e vontades para seguir a vida religiosa ainda continuava entre as mulheres da Paraíba.

Desse modo, sem estímulo régio, poucas foram as ordens religiosas femininas que conseguiram fundar e manter conventos no Brasil. Para preservar as restrições ao celibato religioso, a solução colonial para tantos impedimentos à construção de mosteiros no Brasil foi construir recolhimentos, que também podiam exigir dotes e limpeza de sangue.[40]

A instituição é marcante no contexto colonial. Surgidas na modernidade, as instituições leigas de reclusão abrigavam mulheres de todas as condições, pobres, ociosas e ricas, com o fim de preservar a honra e controlar a sexua-

38 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2025.
39 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2025.
40 Mauro (coord.) (1991).

lidade, em um processo já descrito como uma "[...] expressão de mais um elemento próprio do processo de laicização da cultura e do individualismo característico da Idade Moderna."[41]

Os recolhimentos serviam para a educação e resguardo das mulheres, como um tipo de depósito seguro, onde podiam ficar, por exemplo, no caso da ausência dos maridos que saiam em viagens. Mas também abrigavam viúvas ou solteiras, mulheres que estavam sendo castigadas por terem cometido algum deslize ou porque queriam se divorciar e esperavam uma decisão final do poder eclesiástico. Funcionalmente, usando da interferência das autoridades civis ou eclesiásticas, os maridos podiam utilizar a reclusão em recolhimentos para corrigir àquilo que consideravam 'inadequeado' em 'suas' mulheres.[42]

Os recolhimentos separavam as mulheres do mundo, sem necessariamente exigir os votos religiosos. Abrigavam "[...] as religiosas propriamente ditas, as educandas, as recolhidas, as servas, ou seja, as escravas dos conventos ou das mulheres aí enclausuradas."[43]

Como eram raros os mosteiros, em vez de pedir autorizações para abrir conventos que eram negadas pela coroa, era mais comum que as mulheres pedissem a construção de recolhimentos. Em muitos deles era descrita uma vida de dedicação a Deus. E, depois de fundados, podia-se, inclusive, pedir sua transformação em conventos professos.[44]

Assim, mesmo no início da colonização, parece ter sido comum mosteiros funcionarem como recolhimentos e recolhimentos como mosteiros. Por exemplo, relatou-se no *Diálogo das Grandezas do Brasil* que na capitania de Pernambuco existia um recolhimento de mulheres. De viés religioso, não tinha reconhecimento formal de ordem, muito embora as mulheres vivessem sob os nomes de freiras. "Acha-se na vila um recolhimento de mulheres nobres com nome de mosteiro de freiras, posto que até o presente vivem sem regra."[45]

41 Algranti (1992) 51.
42 Silva (1993) 113.
43 Silva (2002) 139.
44 Como foi identificado por Algranti no sudeste do Brasil, no seguinte caso: quando da fundação do Recolhimento de Sorocaba, no início do século XIX, suas fundadoras pleitearam uma licença para estabelecerem uma casa de religiosas. Depois de longa espera, foram advertidas por uma amiga, camareira da rainha, "[...] que não pedissem isso (um convento) que não haviam de alcançar e que pedissem para uma casa de educação de meninas, o que se fez [...]", e conseguiram driblar a política da Coroa. Algranti (1992) 80.
45 Diálogos das Grandezas do Brasil (1977) 51.

No período pombalino, tornou-se ainda mais difícil conseguir autorizações para que funcionassem as casas religiosas. Ao contrário, foi um período de maior controle sobre os religiosos, da expulsão dos jesuítas, da instauração de devassas sobre os costumes morais do clero em todo o reino e, entre 1764 e 1778, aconteceu o fechamento dos noviciados.[46]

O termo recolhimento era usado para as instituições de mulheres fundadas sem apoio do papa, mas com fins devocionais, de caridade ou para a educação.[47] Na vida prática, por conta das dificuldades impostas pelo alvará de 1732 e a difícil realidade do envio das candidatas para Portugal, a fim de seguir a vida religiosa, os recolhimentos passaram a coincidir com os propósitos dos conventos, mantendo, porém, menos requisitos para incluir mulheres.[48] "Tanto um convento poderia servir a fins seculares, como um recolhimento não professo assumir o perfil de uma casa de oração e converter-se na prática em convento."[49]

Outros recolhimentos, no entanto, somente aceitavam membros femininos mediante o pagamento de dotes e propinas. Alguns possuíam, até mesmo, vantajoso patrimônio, com estatutos e tesouraria.[50] E, enquanto alguns flexibilizaram as exigências raciais, recebendo pardas e filhas naturais de homens influentes, outros exigiam a pureza de sangue.

Como sabemos que até mais da metade do século XVIII não havia mosteiros para mulheres na Paraíba, é possível que os recolhimentos que lá existiram talvez também tenham disfarçado os fins devocionais religiosos.

A regente de um recolhimento da Paraíba, Maria de Jesus, escreveu carta ao rei em 1754 solicitando esmolas e contando da precariedade em que

46 Diálogos das Grandezas do Brasil (1977).

47 Almeida (2003). Defende-se aí que os mosteiros no nordeste brasileiro estiveram mais ligados à educação para o casamento do que propriamente espaços que aspiravam o reconhecimento de convento, como acontecia no sudeste.

48 "Both convents and retirement houses admitted paying residentes for varying periods of time under the names of educandas, recolhidas, and porcionistas. Young girls of good parentage were placed in convents until they married or decided to take the vows. Retirement houses catered more for orphan girls of middle-class parentage whose honor might otherwise be jeopardized. Husbands also placed their wives in retirement houses while journeying to Portugal or on an expedition to the interior. Finally, many widows or divorced women adopted such institutions as more or less permanent homes." Russell-Wood (1977) 30.

49 Algranti (1992) 358.

50 Silva (2002); Algranti (1992).

viviam 16 mulheres que se juntaram para viver apartadas dos pecados do mundo.[51] Desamparadas, viviam de esmolas da freguesia, padecendo de graves necessidades, pelo qual, ela pedia ao rei amparo e patrocínio. O documento foi embasado com anexos, como declarações do vigário, do governador fidalgo, do guardião de convento, do ouvidor-geral e do provedor da Fazenda Real. Todos a contar da regrada, austera e cristã vida das recolhidas. Diferente de outros recolhimentos fundados no Sudeste, este não parecia exigir dotes das mulheres que lá se recolhiam, por causa da descrição dos documentos apresentados em que todos concordavam que o recolhimento vivia de esmolas. A vida beata, entretanto, justificava sua construção.

Mais indícios da vida devocional do recolhimento da Paraíba podem ser encontrados na descrição feita pelo Doutor Antonio Soares de Barboza, vigário colado da freguesia de nossa Senhora das Neves da cidade da Paraíba. Atuando como vigário da vara, juiz dos casamentos, resíduos, e delegado das dispensas, ele descreveu o recolhimento como:

> [...] huma caza com muitas molheres recolhidas, e congregadas, vivendo todas com exemplar procedimento, sendo frequentes no santo exercicio da oração mental, e vocal, fervorozas no serviço de Deos, modestas nos costumes, penitentes na vida, e exemplares em todas as virtudes, que exercitão com grande edificação deste povo [...].[52]

O Frei Manoel de Chagas, por sua vez, dizia que as elas viviam "[...] seguindo huma vida penitente e religioza, como se fossem de estatuto regular [...]."[53]

No ano de 1771, as recolhidas na cidade da Paraíba fizeram novo pedido ao rei D. José I, requerendo autorização para construir uma nova casa.[54] Embora o recolhimento crescesse, as recolhidas ainda viviam das esmolas dos fiéis e de suas costuras, já que a casa onde viviam era insuficiente para acomodá-las. Constando que já haviam começado a construção de uma casa de pedra e cal, essas mulheres pediam autorização real para continuar a edificação. Relembravam sobre a importância da casa, que tanto abrigava as chamadas de Jesus Cristo como "todos os acontecimentos de mulheres casadas e solteiras", que ali se recolhiam por ordem do governador e justiças enquanto se resolviam os desentendimentos com os maridos ou os problemas advindos dos vadios que inquietavam as mulheres honestas da

51 AHU_CU_014, Cx. 17, D. 1385.
52 AHU_CU_014, Cx. 17, D. 1385.
53 AHU_CU_014, Cx. 17, D. 1385.
54 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1910.

cidade.[55] Juntavam certidões do guardião do convento de Santo Antônio, atestando a boa vida das recolhidas e outros certificados.

Portanto, para além da comprovação do documento anterior do espírito devocional religioso em que viviam, neste podemos comprovar a diversidade, como já teorizamos, das mulheres que viviam nestes recolhimentos. Devemos lembrar, também, do caso de Thereza, que após perder a virgindade ficou mais de 10 anos a espera da solução do seu caso num recolhimento, mediante o pagamento de 3.200 réis enviado por seu pai para sua estadia.[56] Enquanto isto, o homem que a seduziu, e com quem ela perdeu a virgindade, era processado. Entretanto, não sabemos de qual recolhimento o documento trata nem se a quantia era uma doação para melhor tratamento da filha do alferes ou uma exigência institucional.

Embora carregado de histórias complexas, já que uma das funcionalidades sociais dos recolhimentos era que fossem usados como instrumento à disposição dos homens para controlar as mulheres, também podiam se configurar um espaço de resistência para elas. De um simples local de reclusão de devotas podiam ser, ainda, o espaço para as mulheres decidirem seus destinos, indo contra a vontade dos maridos e pais ou até mesmo do rei.[57]

6.2 Crimes, reclusões e prisões

Além dos recolhimentos e mosteiros, também havia outras mulheres reclusas: as presas.[58] Na Paraíba, em 1772, possuíam um local especial para elas na cadeia da cidade. Em função de duas cartas recebidas, o Conselho Ultramarino consultava o rei D. João V acerca de se fazer uma ermida em frente à cadeia da cidade para que os presos pudessem ouvir missa nela, ao mesmo tempo que seria possível que se mudassem a prisão das mulheres para a casa que assistia ao carcereiro, no intuito delas ficarem com mais comodidade.[59] Esta informação apareceu em meio a outros pedidos no documento, mas pode embasar várias conclusões,

55 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1910.
56 AHU_CU_014, Cx. 27, D. 2071.
57 Algranti (1992) 290.
58 Sobre mais documentos acerca das mulheres e os crimes em Portugal e em Espanha, ver Braga / Torremocha Hernández (coords.) (2015). Sobre a importância de considerar a diferença, i. e., homem e mulher, na análise da história do crime, ver Strange (2018).
59 AHU_CU_014, Cx. 5, D. 391.

dentre elas, a de que dentro do complexo prisional havia um espaço separado para mulheres na capitania da Paraíba.

Segundo as Ordenações Filipinas, a prisão tinha natureza preventiva, coercitiva e repressiva para alguns delitos lá definidos, mas que não possuíam uma divisão especial. A categoria de crime não vinha disposta apenas nas Ordenações. No contexto do *Ius Commune*, o futuro *ius criminale* possuía vinculações estreitas com a religião.

Crime, delito e pecado tiveram relações próximas nas várias esferas de exercício do poder, assim como também várias matérias que poderíamos chamar de, especificamente, penais. Crimes como a sodomia, feitiçaria e adultério pertenciam a diferentes jurisdições e suas respectivas maneiras de julgar.

Nesse contexto, o delito aparece como categoria geral que engloba um ato proibido pelo direito contra bens privados e públicos gerando, por isso, um castigo pela ofensa pública e compensação dos danos privados.[60]

Da mesma forma que tínhamos a separação nas cadeias, como visto no exemplo da Paraíba, assim também se procedia quando falamos de acusações ocorridas no Santo Ofício. No regimento da Inquisição de 1613 fazia-se referência à separação das mulheres, que não podiam ficar a sós com os carcereiros em casa apartada.[61] Para 'protegê-las', uma 'mulher de bem' estava sempre presente enquanto eram realizadas as sessões.[62]

Desde o século XVI, as mulheres portuguesas podiam ser parte em um processo criminal como vítimas ou criminosas, mas nunca como juízas, por exemplo. Durante alguns séculos, a tradição do *Ius Commune* (no qual às mulheres não era permitido assumir cargos públicos ou funções civis) prevaleceu em Portugal e no Império. Da tradição romanista e canônica, as mulheres eram incapazes para as funções de mando, devendo estar sujeitas aos homens[63] e servir aos maridos[64] (porque o menor serve ao maior),

60 Hespanha (2015).

61 Regimento do Santo Ofício da Inquisição do Reino de Portugal. 22 de outubro de 1613. Silva (1855a) 24–64.

62 Silva (1855a) 33.

63 Amaral (1685) 240v, Verbo Mulier, n. 29: "Mulieres, aut personae delicatae, aut quae non sunt sui juris, sicut servus, & monachus percutientes Clericum, non sunt mittendae ad Curiam Romanam, sed absolvuntur ab Episcopo diaecesano, quanvis in delicatis personis relinquatur in arbítrio Episcopi, si periculum non sit in mora, & considerabit Episcopus uttrum possint sustinere laborem itineris […]."

64 Ver: Decretum Gratiani. "Pt. 2, c. 33, q. V, c. 12: C. XII. Mulieres uiris suis debent subesse. Est ordo naturalis in hominibus, ut feminae seruiant uiris, et filii parentibus,

proibição da qual também decorria o afastamento dos ofícios civis e públicos.[65] Havia, ainda, proibições relacionadas às posições de mando quanto ao exercício de posições políticas.[66] Consequentemente, geravam proibições de suceder em bens de dignidade.[67] Em alguns autores, as proibições decorriam não da capacidade das mulheres, mas por causa da honestidade delas.[68]

quia in illis hec iusticia est, ut maiori seruiat minor." Decretum Gratiani. Bayerische Staatsbibliothek (BSB), https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3660 (consultado em 31/10/2020).

65 Ver: Digesto 50.17, 2: "Ulpianus libro I. ad Sabinum. Feminae ab omnibus officiis civilibus, vel publicis remotae sunt; et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum gerere, nec postulare nec pro alio intervenire, nec procuratores existere." Em castelhano: "Digesto: 50, 17, 2: Ulpiano. Comentarios á Sabino, libro I. – La mujeres están excluidas de todos los oficios civiles ó públicos; y por esto no pueden ser jueces, ni desempenhar la magistratura, ni postular, ni intervener por otro, ni ser procuradores." Cuerpo del Derecho Civil Romano a doble texto, traducido al castellano del latino (1897) 944. E: Decretum Gratiani. "[C. XVIII.] Idem in Exameron in tractatu diei quartae: Adam per Euam deceptus est, non Eua per Adam. Quem uocauit ad culpam mulier, iustum est, ut eam in gubernationem assumat, ne iterum femina facilitate labatur. Decretum Gratiani. Bayerische Staatsbibliothek (BSB), https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3666 (consultado em 31/10/2020). E: Valasco (1608) 49, Consultatio CXX, n. 3: «Secundo, quia, etiam si non effet de bonis coronae, sufficit quod habeat vassalos, & anexam iurisdictionem, & consequenter dignitate cum administrationent ne queat succedere fæmina […]." E: Amaral (1685) 238v, Verbo Mulier, n. 4: "Mulier non potest fungi, aliquo officio reipublicae, sive aliquo magistractu illius, nec judicare, nec arbitriu in se suscipere, quoniam foeminae à publicis officiis sent remotae." Ver nota de rodapé n. 69, capítulo 6. E: Aegidio (1618) 8v: "Artic. Secundi. Summaria. 1: Mulier honestatis, causa nom potest esse index, neque arbiter etiam post arbitrium susceptum. 2 Traditur, mulierem honestatis causa quae secundum bonos mores naturales est, iudicandi munere prohiberi, intellectual. final. C. de arbitr. contra Barbos."

66 Cabedo (1604) 76, decisio XXVII: Circa intellectum Ord. Regiae lib. 2, tit. 35. cum aliquibus. §§: "1 Feminae sunt incapaces bonorum Regiae Corona, & utitales ab eorum sucessione excluduntur. Filia foemina non succedit in bonis Regiae Coronae. Ord. supradicta §. 4."

67 Alvarez Pegas (1691) 123, lib. 2, tit. 35, § 4, cap. 69, n. 4: "At vero in materia differenti, qualis est successio bonorum coronae, de quibus agimus, ut colligitur, & probatur ex citatis resolutionibus, concessio facta ad filium masculum non comprehendit filiam faeminam, nec neptem ex filio masculo, nec masculinum, concipit faemininum, quia à successione bonorum coronae, attenta sententia legis mentalis, excludit faemina […]."; Cabedo (1602) 399, decisio CCVIII: "Per quae verba censeantur foeminae exclusae á succecessione maioratus, per masculos remotiores?"; Valasco (1608) 126, Consultatio CLVII, n. 7 e 8.

68 Amaral (1685) 238v, Verbo Mulier, n. 5: "Mulier tamen de consuetudine praescripta poterit habere jurisdictionem & illam per exercere, judicare, & ferre sententjam, cum enim mulieribus non fit prohibitum judicare, & habere jurisdictionem propter incapacitatem, sed propter honestatem, bene potest consuetudo illi jurisdictionem concedere […]."

Portanto, muitos seguiam o argumento da fragilidade e pouca honestidade feminina, muitas vezes comparando-as às crianças, exagerando na sua ignorância[69] e volatilidade.[70] O espaço dos tribunais também era vetado, através da proibição do exercício da magistratura e lugares de jurisdições.[71]

Por causa da natureza duvidosa da mulher, houve muita especulação acerca do dolo que elas teriam ao cometer as ações criminosas. A debilidade racional delas era evocada quando se especulava sobre as intenções nos atos criminosos, assim como sua simplicidade, insídia e maldade. Se tinham o ânimo afetado, como várias partes das Ordenações e outras leis extravagantes previam, como então poderiam atuar com o dolo pleno nos crimes? Podiam as mulheres exonerar-se igualmente das penas impostas pelo Direito Positivo, de Direito Divino, Natural ou das Gentes?[72] A resposta não é simples, nem o tratamento da matéria.

A doutrina seiscentista levava em consideração a fragilidade das mulheres como um determinante da prática criminosa, reconhecendo-as, como acontecia em outros assuntos, ora como o sexo frágil, ora como mentirosas compulsivas, sendo por vezes necessário provas mais convincentes sobre a atuação delas para que fossem suscetíveis das penas ordinárias.[73] Caso contrário, era aplicada uma pena extraordinária ou destituía-se a aplicação da mesma.[74] Podiam,

69 Valasco (1608) 88, Consultatio CXXXVIII, n. 24: “Fæmina ficut masculi legum observuationi subiiciuntur. Unde dicitur, quod est scire prafumuntur, non quod seiant se quia de illi (?) actus, quos gerunt, tenentur consulere peritos, iuxta verum sensum […].” Amaral (1685) 238, Verbo Mulier, n. 1: “Mulier propter fragilitatem sexus est deterioris conditionis. […] Unde regulariter in judicio contentioso assistere non possunt mulieres, nec debent te immiscere in hominum consortio.”

70 Cabedo (1610) 121, decisio CXIV, n. 9: “Mulieris ingenium mobileac mutabile est, hominis vero firmum atq constans.”

71 Amaral (1965) 238v, Verbo Mulier, n. 4: “Mulier non potest fungi, aliquo officio reipublicae, sive aliquo magistractu illius, nec judicare, nec arbitriu in se suscipere, quoniam foeminae à publicis officiis sunt remotae […].”

72 “[…] la mujer podrea llegar a exonerarse de la pena solo cuando los hechos que había realizado estaban prohibidos por Derecho positivo, pero nunca cuando lo estaban por Derecho divino, natural o de gentes.” Gil (2015) 193–194.

73 Graziosi (2004). Ela cita como exemplo: Prospero Farinacio, na Itália, e a ideia da *fragilitas sexus* como fundamento de uma imputabilidade feminina diminuída. André Tiraqueau, na França, também desconfiava da racionalidade das mulheres – eram débeis do ânimo, da inteligência e na racionalidade – por isso defendia a menor punibilidade delas. Mas devido a maior capacidade das mulheres em mentir, não se podia confiar nelas, sendo inoportuno tê-las como testemunhas.

74 Matheu *apud* Gil (2015).

até mesmo, ser equiparadas a outros que tivessem a vontade e a capacidade racional limitada: os rústicos,[75] as crianças e os escravos, pela debilidade corporal que também atingia seu ânimo.[76]

Quanto às penas, a doutrina comum esteve dividida. Uns apontavam o uso da sua condição de mulher como um mitigador da pena. Tiraqueau dizia que as mulheres deveriam ser menos severamente punidas porque não tinham razão como os homens, mas apenas um pouco dela: não podiam resistir como os homens aos vícios e tentações. Francisco de la Barrera entendia o sexo como causa mitigadora da pena. Farinacio mencionava como a décima causa de mitigação da pena, ser mulher. Segundo Muyart, era também mitigador da pena a fragilidade do sexo, ou a timidez e inexperiência.[77] E Lardizábal Yuribe propunha que os legisladores tivessem em consideração o sexo das pessoas na hora de compor leis e estabelecer penas.[78]

Em posição contrária, em favor da punição feminina, Villanova y Mañes defendiam que tanto a mulher como o homem podiam cometer delitos, posto que as leis não as eximia das penas. Laingui dizia que a pena se determinava em função da gravidade do dolo. Assumindo a teoria do casuísmo penal, o arbítrio judicial adequava a pena legal ou ordinária ao autor ou autora conforme o feito julgado, levando em consideração circunstâncias pessoais e qualificativas como, por exemplo, se a mulher era honrada, cristã e de boa fama.[79]

No sistema normativo português, as mulheres foram equiparadas aos homens em alguns crimes, mas não em todos. Em várias situações elas possuíam penalidades diferentes: quando grávidas, as penas de morte e exílio não podiam ser aplicadas;[80] elas não podiam ser enviadas às galés por causa

75 Sobre o Direito dos Rústicos, ver Hespanha (2005).
76 Menochio *apud* Gil (2015).
77 Gil (2015).
78 "18. La debilidad corporal de las mujeres, efecto de su delicada constitución, se comunica también al ánimo, cuyas operaciones tienen tanta dependencia de la organización del cuerpo, y por tanto las leyes deben mirar con más benignidad en el establecimiento de las penas a las mujeres que a los hombres. Pero esto no se debe entender cuando la malicia de la mujer es tanta, como suele suceder algunas veces, que la haga cometer delitos tan atroces, que excedan la debilidad de su sexo, en cuyo caso deben ser tratadas del mismo modo que los hombres." Lardizabal y Uribe ([1782] 2003).
79 Lardizabal y Uribe ([1782] 2003).
80 Gonçalves ([1555] 1992), 100, prerrogativa 92: "Porque nem podem ser metidas a tormento, nem se pode executar nellas penas de morte, enquanto estiverem prenhes [...]." e Sousa (1820) 213.

da fraqueza de seu sexo.[81] Em períodos mais remotos, nos casos de crimes mais leves, as mulheres criminosas eram postas sob a guarda de um fiador, enquanto que nos crimes mais graves eram enviadas para mosteiros ou colocadas sob a guarda de uma mulher honesta da sociedade.[82] Mais tarde, foram criadas as prisões especiais para mulheres. Em todos os casos, entretanto, as honestas não podiam ser presas por dívidas civis.[83] Em outros crimes, no entanto, podiam ser punidas da mesma forma que os homens, como é o caso da sodomia.[84]

Neste mundo português, Ruy Gonçalves defendeu que as mulheres eram naturalmente menos ousadas, posto que "[...] as molheres ham de ser castigadas mais branda & piadosamente, e co menor pena que os homens, porque sam naturalmente menos ousadas."[85] Diferentemente dos homens, elas podiam legitimamente fugir das prisões para conservar sua pudicia e castidade, sem temer serem ofendidas pelos carcereiros.[86] Melo Freire era a favor de que o sexo deveria influenciar na diminuição da pena.[87] Pereira e Sousa, num período mais posterior, também defendia que as mulheres não deveriam ser punidas como os homens por causa da delicadeza e sensibilidade: "As mulheres, que são mais delicadas, e sensíveis que os homens, não devem ser tão severamente punidas."[88]

Junte-se à tradição, a incidência dos degredos para o Brasil como já mencionamos. Mulheres, neste contexto, que tivessem cometido crimes em Portugal, poderiam ser degredadas para o Brasil, mas nunca para África,[89] por exemplo, como pena por vários crimes definidos nas Ordenações Filipinas, com suas recomendações, motivações e diferentes penas.[90] Segundo as Ordenações, também não se aplicavam a pena de cortamento de membros ou os açoites.

Fora das penas institucionais, o homem também podia corrigir a mulher no ambiente doméstico. O marido tinha o poder de autoridade patriarcal,

81 Sousa (1825) vol. III, 'galé'.
82 Gonçalves ([1555] 1992), prerrogativa 23.
83 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. LXXVI, § 6.
84 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XIII, § 1.
85 Gonçalves ([1555] 1992), 96, prerrogativa 88.
86 Gonçalves ([1555] 1992), prerrogativa 62.
87 Freire (1785) 77, tit. 1, § XXIV.
88 Sousa (1803) 14, secção I, cap. I, § 17, nota 21.
89 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. CXL, § 2.
90 Alves (2011) e Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XVII, § 2; XXXIII e XXXIV, por exemplo.

podendo corrigir sua mulher com punição física moderada, quando necessário.[91] Nesse liame entre correção física e exagerada punição, raramente os crimes contra as mulheres eram cometidos por estranhos. As mulheres podiam sofrer abuso físico, violência doméstica, estupro e assassinato. Mas também apareciam, em menor quantidade, como criminosas, em geral, em crimes interpessoais, em vez de econômicos ou políticos.[92]

Violência era mais um fato do dia-a-dia, que também podia decorrer de agressões entre mulheres. Assim aconteceu em 1732. A viúva, natural e moradora da Paraíba, Isabel de Albuquerque, mãe de três filhas, pediu ao rei que mandasse o capitão-mor e governador da capitania da Paraíba se informar de um caso de agressão ocorrido na Igreja do Carmo entre suas filhas e outra mulher chamada Clara Ferreira.[93] Da confusão foi feita devassa, da qual ninguém foi culpado, do mesmo modo que também houve devassa tirada pelo bispo de Pernambuco, na qual também ninguém foi culpado. A mãe, inconformada com o resultado, suplicava ao rei que fosse ordenado ao capitão e governador da Capitania abrir nova devassa, posto que, no entendimento dela, as antigas não expressavam a verdade e só reproduziam o ódio contra as suas filhas.

Cometendo crimes, as mulheres podiam ser enviadas para cadeias, conventos ou recolhimentos e casas de senhoras respeitáveis, dependendo da transgressão a que respondiam, se civil ou eclesiástica, para além do Tribunal do Santo Ofício, quando podiam ser levadas para os Cárceres da Inquisição, em Lisboa.[94]

91 "Marriage gave a husband the power of patriarcal authority, including the right to discipline and punish his wife as long as he was not arbitrary or excessive. In the moral economy of marriage, a wife had the right to expect just and loving treatment in return for her obedience, while her husband could use moderate physical punishment to secure obedience from an obdurate or wayward wife. In other words, husbands were considered to be within their legal and moral rights when they physically punished their wives, for this was the accepted method to the norms of proper female behavior." Socolow (2015) 72, Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXXVI, § 1 e Freire (1789) 60, título III, § 5, 127 e Livro II, título VII, §§ I, II e III,

92 "Violence was a fact of everyday life for many women, especially the poor and unprotected. Standards of masculinity combined with a subculture of violence to make women the victms of men and other women, usually kinfolk. [...]" Socolow (2015) 175.

93 AHU-Pernambuco, doc. 41. AHU_CU_014, Cx. 8, D. 680.

94 Silva (2002) 233: "[...] a transgressão às leis civis e a transgressão às normas eclesiásticas, até porque o Estado e a Igreja possuíam visões diferentes do que era crime e, portanto, as

Também podiam ser presas em fortalezas, como foi o caso já debatido de uma acusação de assassinato, ordenado por D. Quitéria Bandeira de Mello, que em em 1771 foi enviada para a fortaleza das cinco pontas em Pernambuco, embora fosse natural da Paraíba.

Já sabemos que na capitania da Paraíba havia cadeia, mesmo antes deste acontecimento. Certamente a capitania de Pernambuco, à qual foi subordinada por vários anos, também teria sua própria cadeia. Por que, então, Quitéria foi colocada em uma fortaleza por oito anos? Haverá alguma razão relacionada à sua posição social?

Um fato relevante para responder a esta pergunta é que este foi um período de conflitos político acirrados na Paraíba, entre a tradicional e poderosa família Bandeira de Melo, a família de Quitéria, que exercia grande poder local, e o capitão-mor Jerônimo José de Melo e Castro, que se chamava governador, enviado do marquês para dirigir a Capitania enquanto estava submetida a Pernambuco. Aliás, o governo de Pernambuco também compartilhava deste conflito de poderes, o que talvez, justificasse a prisão de Quitéria em Pernambuco.[95]

Portanto, sua prisão na fortaleza pode ser relacionada à sua condição social. O pai de Quitéria havia sido escrivão da Fazenda Real na cidade da Paraíba, pelo que ela afirmava ser ele fidalgo da casa da 'Vossa Majestade' e ela filha legítima e uma "[...] mulher donzela, grave, cizuda; recolhida, e de reconhecida nobreza como he publico."[96] Uma boa descrição que demostra as maneiras de se provar como se caracterizava a mulher honesta não casada.

Fica assim demonstrado que também quando tratamos de crimes, delitos e prisões, ser homem ou mulher fazia toda a diferença no Império português.

penas aplicadas pelos tribunais civis e eclesiásticos diferiam, mesmo levando em conta o Tribunal do Santo Ofício."

95 Mariano (2005).

96 AHU_CU_014, Cx. 26, D. 2008.

Capítulo 7
Desfazendo um vínculo eterno?

7.1 Divórcio

Na tradição que analisamos, o vínculo do casamento era indissolúvel, mas a separação possível. Desde o período romano, o divórcio só existia sob a forma de repúdio da mulher pelo marido ou daquele que tivesse o *pater potestas*.[1] Entre os visigóticos, a mulher podia procurar sua família original ocorrendo o divórcio. O divórcio estava previsto no Fuero Juzgo, podendo ser promovido pelo marido ou pela mulher por causa lícita ou ilícita.[2]

Até o século X, o divórcio em si não existia no Direito Canônico. Houve, porém, duas soluções para a indissolubilidade das uniões: uma baseada na teoria da nulidade do casamento, caso o consentimento fosse viciado, e outra na separação de pessoas (*divortium quoad torum et mensam / divortium a mensa et thoro*), que suspendia a vida em comum dos esposos, mas mantinha a união, sendo que ambos não podiam voltar a casar e ainda precisavam de decisão de um juiz em um Tribunal Eclesiástico.[3]

1 "1. Paulus. On the Edict, Book XXXV. Marriage is dissolved by divorce, death, captivity, or by any other kind of servitude which may happen to be imposed upon either of the parties [...]. 3. Paulus. On the Edict, Book XXXV. It is not a true or actual divorce unless the purpose is to establish a perpetual separation." Corpus Juris Civilis, Justinian. DiCaprio/Wiesner (eds.) (2000) 73. Embora possível entre os romanos, era reprovado nas Institutas: "E ainda que para com os Rom. foraõ permittidos os divórcios, e repúdios, que totalmente são reprovados pelos Canones, que seguimos [...]." Imperatoris Justiniani (1740) 22.

2 Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815) livro 3, VI, II, 63: "Que los casados non se pueden partir." O marido que se divorciasse ilicitamente, sem causa, ou seja, sem que a mulher tivesse cometido adultério, ficava privado de seu patrimônio, ficando para os filhos, e só na ausência destes, para a mulher. O marido que forçasse sua mulher a conceder escritura de divórcio era condenado a receber açoites, ser barbeado totalmente, ao exílio e servidão. Se o marido abandonasse a mulher injustamente perdia o dote. Cora (1997).

3 Do cristianismo romano veio o repúdio no caso de impudor. O Concílio de Elvira, no princípio do século IV, ordenou que as mulheres que se apartassem de seus maridos não se voltassem a casar e, caso fizessem, não deveriam receber a comunhão enquanto fosse vivo o primeiro marido. Dos séculos VIII ao IX a matéria sobre a separação dos esposos passou

Nas *Siete Partidas*, também se previa o 'partir' dos casamentos em casos bem específicos. "Acusamiento debe seer fecho ante los jueces de santa eglesia para departirse los casamientos, quando alguno quisiese mostrar o razonar que habie tal embargo entre algunos que fuesen casados, por que el matrimonio hobjese á seer desfecho."[4] Os casos, ademais, eram enumerados. Para além da situação do homem ou mulher livre casar com servo ou serva, sem o saber, também estava previsto o fim do casamento nos casos de "[…] el varon fuese de fria natura, ó la muger tan estrecha que el marido non podiese yacer con ella, ó si alguno dellos fuese ligado […]."[5]

Trento, entretanto, manteve a indissolubilidade do vínculo, mesmo nos casos de adultério. Os cânones VII e VIII excomungava quem dissesse que a Igreja estava errada quando afirmava que o matrimônio não podia ser dissolvido e quando permitia a separação entre os cônjuges quanto ao tálamo e coabitação.[6]

Esta separação não era generalizada, mas ocorria em poucos e certos casos. As sevícias e o adultério eram razões para justificar uma separação. No caso de maus-tratos, a mulher podia peticionar à justiça eclesiástica pela separação, desde que tivesse agido obedientemente como uma mulher honrada, e não se justificando as ações do marido – ou seja, que ela não tivesse dado razões para 'receber' a violência. As sevícias podiam ser pancadas, ameaças com facas, tomada pelos cabelos, arrastar a mulher pela casa e, ainda, tentativas de afogamento com toalhas, colocando sua vida em perigo.

a ser regida pelo Direito Canônico. No século IX, no Concílio de Paris, a Igreja continuou a insistir que os maridos não deviam abandonar suas mulheres, a não ser por má conduta, e se o fizessem e casassem com outra, cometeriam adultério.

4 Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807), tomo 3, 46, titulo IX.

5 Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807) 47, tomo 3, titulo IX, ley I.

6 Conforme Sessão XXIV, cân. VII, se alguém dissesse que a Igreja errava quando ensinava que, segundo a doutrina evangélica e apostólica (Mc 10; l Cor 7), o vínculo do matrimônio não podia ser dissolvido pelo adultério de um dos cônjuges e que nenhum dos dois, nem mesmo o inocente que não deu motivo ao adultério, podia contrair outro matrimônio em vida do outro cônjuge, e que cometia adultério tanto aquele que, repudiada a adúltera, casava com outra, como aquela que, abandonando o marido, casava com outro – deveria ser excomungado. Ademais: "Cân. VIII. Se alguém disser, que a Igreja erra, quando determina, que por muitas causas se pode fazer separação entre os consortes, quanto ao thoro, ou quanto a habitaçaõ, por tempo certo, ou incerto: seja excommungado." O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781) 225.

A esposa podia pedir por uma sumário de sevícias e, após constatarem a veracidade do que dizia, ser 'depositada' na casa de seus parentes com seus bens.[7]

Após a petição de pedido de separação, havia um despacho para se fazer sumário, concessão da mudança da mulher, resposta do marido à situação e ao libelo, contrariedade do esposo, as réplicas e tréplicas, oitiva de testemunhas e audiências, até chegar à sentença definitiva. Caso ela não tivesse como sobreviver, podia pedir alimentos, em autos separados.[8]

O Direito Comum também discutiu o divórcio. O praxista António Cardoso Amaral também previa como razão para o dissolução a impotência (da mesma forma que nas Siete Partidas): "Matrimonium etiam dissoluitur propter impotentiam colundi, si tempore contractus matrimonij aliquis ex contrahentibus erat impotens […]." Para além destes casos, o autor também incluía as sevícias e o adultério, como também os casos em que as mulheres frequentassem 'homens estranhos', se passassem a noite fora de casa ou frequentasse teatros sem autorização do marido.[9]

Ademais, como matéria tratada apenas no Direito Canônico neste período, não há disciplinamento do assunto na lei do reino.

O divórcio no período colonial também era uma separação de corpos e bens que não permitia um novo casamento. Para a Igreja, o vínculo matrimonial jamais poderia ser dissolvido estando os cônjuges vivos, mas possibilitava a separação física do casal.[10]

> É Lei Evangelica, disposição dos Sagrados Canones, e Concilio Tridentino, que o vinculo de Matrimonio consummado pela cópula carnal é totalmente indissoluvel, por ser significativo da união de Christo Senhor nosso com sua Igreja, de sorte por

7 "Da forma de proceder nas causas de saeuicias. Diz N. molher de N. moradora nesta cidade que sendo ella como he casada com o ditto seu marido, & obedecendo, & seruindo como fazem as molheres honradas o dito seu marido a trata como escrava, & a persegue dandolhe muitas pancadas, arrancando pera ella facas, & espadas, & a toma pelos cabelos, & arrasta pelas casas, & se poem ja em feiçaõ de a afogar com toalhas & esta sua vida em perigo estando em seu poder. Pede a vossa merce mande fazer summario destas seuicias, & constando ser assi a mande depositar em casa de seus parentes que tem nesta cidade com seus vestidos, cama, & joyas no que recebera justiça & merce." Caminha (1610) fls. 73v–74r.

8 "Annotatio LXVIII: Sobre os alimentos se faz auto apartado na forma seguinte. […]" Caminha (1610) fl. 75v.

9 Amaral (1685) 361v e 364v, De Sacramento Matrimonij, n. 30 e n. 69.

10 Socolow (2015) 74.

> nem-uma outra causa se pode dissolver, que pela morte de um dos casados: e da mesma sorte é também de alguma maneira o vinculo do Matrimonio rato, qual é o que de presente legitimamente se contrahe antes de ser consummado.[11]

Impossível de dissolver o vínculo do matrimônio, a palavra divórcio significava a separação temporária ou perpétua do casal, por determinação da autoridade eclesiástica, em razão de um processo julgado no tribunal da diocese.

Seguindo o formato de Trento, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia previam duas possibilidades para a separação: as sevícias[12] e o adultério.[13] Para Nizza da Silva, é anacrônico pensar o divórcio no perído colonial como algo próximo ao significado de hoje, pois não era mais do que separação, até porque os separados não podiam casar novamente: esta possibilidade só existia quando fosse dada sentença de anulação do matrimônio, o que ocorria apenas em situações bem específicas e descritas na legislação canônica.[14]

O processo de divórcio era iniciado com uma petição no Auditório Eclesiástico, seguida pela oitiva de testemunhas. O vigário-geral passava um mandado de depósito, ordenando que a mulher e filhos fossem 'depositados' na casa de uma pessoa honesta. Lavrava-se o auto de depósito, registrando a casa onde tinham ficado, e quais objetos levavam consigo. Quanto mais rica, mais importante era o momento do depósito. Com esses bens, a mulher sobreviveria até sair a sentença final. O depósito era feito por oficiais eclesiásticos. Ouviam-se testemunhas e considerava-se defesa, caso houvesse.[15]

Nem sempre esses processos de divórcio chegavam a seu termo. Algumas vezes a ação era abandonada porque os motivos não eram considerados suficientemente fortes. Outras vezes, os cônjuges reconciliavam-se por influência do vigário-geral. A esposa aceitava que o marido assinasse um termo de bem viver, comprometendo-se a não mais maltratá-la.

Nos processos de divórcio estudados por Nizza da Silva, em São Paulo, do período colonial, ela constatou que era sempre a mulher quem tinha a iniciativa de dirigir-se ao vigário-geral solicitando o divórcio. As queixas mais reco-

11 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853) 126, liv. I, tít. LXXII, § 305.

12 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. I, tít. LXXII, § 316.

13 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ([1707] 1853), liv. I, tít. LXXII, § 312.

14 Silva (1986) 211.

15 Silva (coord.) (1994).

rrentes eram as sevícias e o adultério. Mas, por que os homens não pediam o divórcio? Uma das possibilidades levantadas pela pesquisadora era que eles não podiam reclamar de sevícias, pois ficariam difamados na comunidade. Quanto ao adultério, o homem podia punir diretamente a mulher ou acusá-la judicialmente, como era previsto nas Ordenações Filipinas.

Nas alegação de sevícias, confundiam-se a possibilidade do castigo moderado e a violência física grave e culpável. Antes de pedir o divórcio, as mulheres podiam ter ajuda do governador da capitania para cooperar na correção do marido. A razão mais recorrente girava em torno do alcoolismo, a dilapidação dos bens matrimoniais, a vadiagem e a violência física. Injúrias verbais, críticas e 'simples' ameaças de mudança de residência jamais podiam constituir uma base sólida para um processo de separação.

Eni Samara também estudou os processos de divórcio na documentação paulista. Ela confirmou que no Brasil, a partir do século XVIII, muitos cônjuges de várias condições sociais se divorciaram. Nesta documentação, o mais antigo processo de divórcio de São Paulo é de 1700, julgado pelo Tribunal Eclesiástico.[16]

No entanto, muitos outros processos foram estudados: foram concedidas separações e anulações de casados de todas as camadas sociais, inclusive escravos, forros e mesmo ricos de famílias tradicionais.[17] No final, ao pai cabia a obrigação de alimentos e educação dos filhos, se tivesse condições. Se a mãe tivesse condições financeiras, sua contribuição era determinada pelo juiz dos órfãos. Não havendo pacto antenupcial, a divisão dos bens era igualitária na separação, desde que o casamento fosse legítimo. Se elas não estivessem satisfeitas com a divisão dos bens, podiam recorrer aos tribunais.[18]

A documentação da Paraíba colonial ainda não revelou seus processos de divórcio, que, se existirem, devem ter sido julgados pelo Auditório Eclesiástico de Pernambuco. O que conseguimos identificar foram menções, em outras situações, a pessoas divorciadas na capitania, como é o caso de uma perfilhação já estudada aqui.[19] No requerimento de perfilhação feito pelo presbítero Marcos Ferreira de Morais, vimos que ele afirmou que a mãe de

16 Samara (2004) 67.
17 Samara (2004) 69.
18 Samara (2004) 76.
19 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1906.

seus filhos, Anna Francisca, tinha sido casada com Jose Rodriguez, de quem vivia separada por decisão do juízo eclesiástico *in perpetum*.

Também o documento analisado da acusação da bigamia de José Ferreira Ribeiro dizia que ele era divorciado da primeira mulher. Mas estes documentos não nos dizem muito mais sobre os detalhes dessas separações, suas razões e procedimentos.

No Arquivo Histórico Ultramarino vimos que Antonio Brederode vivia amancebado com uma mulher casada "com notório escandalo", chamada Baianinha, que, na verdade, era separada ('desquitada') de seu marido. Baianinha, "teúda e manteúda" por Brederode, deixou seu marido, que foi forçado a aceitar a situação mediante castigos ou aliciamento da parte de Brederode, que não se importava de levá-la consigo nas correições.[20]

Também quando analisamos a bigamia de José Ferreira Ribeiro, investigado pela Inquisição, vimos que ele primeiramente disse ao Santo Ofício que vivia divorciado da primeira mulher e em concubinato com a segunda. Embora o fato de ser divorciado não o eximisse de ser acusado de bigamia, o segundo concubinato poderia afastar uma condenação sobre segundos casamentos.

Na falta dos processos em si, deixamos um caminho aberto para a análise destes casos na Paraíba colonial, com sua base normativa complexa que envolve também diversas jurisdições e considerações das posições sociais. Além, claro, das diferentes consequências que decorriam do divórcio para a vida dos homens e das mulheres. Vejamos agora, como, de fato e unicamente, o vínculo do casamento poderia ser desfeito.

7.2 Viuvez e a vida honesta e honrada

Somente a morte poderia desfazer o vínculo do casamento e permitir ao cônjuge sobrevivente casar novamente. Entretanto, para a mulher, embora a morte do cônjuge acabasse com o vínculo 'selado por Deus', muito da vida de casada ainda era exigido, como estava escrito no *Livro das Leis e Posturas*, que punia especialmente o adultério e a barregania de viúvas, mesmo estando o primeiro marido morto.[21]

20 AHU_CU_014, Cx. 34, D. 2452.

21 "Estabeleceu elRej que toda Molher que depois da morte de seu marido se abarregasse ou fezesse adulterio que moirese poren E qualquer do Poboo que a possa acusar [...]." Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971) 422.

Desde Afonso IV já havia lei exigindo das mulheres viúvas viverem em castidade após a morte de seus maridos, levando vida honesta e honrada.[22]

Diogo de Sá recomendava que as mulheres evitassem um segundo casamento. No entanto, dizia que era melhor casar uma segunda vez do que cometer pecado, baseado em exemplos bíblicos de segundas núpcias. Melhor ainda era permanecer viúva: "[...] e que mai she temer ser corrupto o interior onde a castidade da verdadeira fee pereçe, que ser na carne violentamente forçado ~ Que a mente se consérua, não violla nem magoa a força."[23]

As referências legais que agrupavam na mesma categoria a virgem e a viúva honesta, já foram citadas ao longo deste livro em diversas situações, quando recorremos à análise das Ordenações Filipinas. Nesta lei, a viúva honesta era comparada à mulher solteira virgem em todos os títulos que protegessem a viúva. Fora desse conceito, ela não tinha uma proteção especial da lei. Esta comparação, contudo, não aparece igualmente para os homens, tanto que, diferente das mulheres, eles gozavam de uma liberdade para casar uma segunda vez.

Aquele "[...] que dorme com mulher virgem, ou viuva honesta per sua vontade",[24] deveria casar, caso fosse do interesse dela. O título especifica que deveria ser viúva honesta com menos de 25 anos e estar com seu pai.[25] Se fosse contra sua vontade, comparada à mulher virgem, casaria ou pagaria o preço do dote correspondente.[26] Também não podiam casar sem autorização, da mesma forma que a mulher virgem.[27]

22 "E porque alguũas som de tal condiçom que ujuuas uiuer nom podem temos por bem que se casem E se per uentura casar nom quiserem E en luxuria uiuerem assi que depoues das mortes de seus maridos dos seus corpos maldades fezerem madamos que mourom porem todas aquellas a que esto daquj adeante prouuado ueer E que cada huum do poboo ou a Justiça se hi acusador nom ouuer as posam dese malafiçio acusar [...]." Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988) 476.

23 Sá ([1557] 2000) 139.

24 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXIII, 1172.

25 O limite dos 25 anos remonta aos romanos. Uma viúva com menos de 25 anos só poderia casar, embora emancipada, com autorização paterna. Entretanto, só poderia casar depois de um ano da viuvez. Antes disto, cairia em desgraça, perdendo dignidade e direitos de status nobre. Pharr/Davidson/Pharr (eds.) (2001) 70 e 71, Código Teodosiano, título 7: The Marriage, e livro III, título 8.

26 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXIII.

27 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XXII.

Mais especificamente no livro IV, a viúva que com mais de 50 anos casasse, tendo filhos, não podia alhear dois terços dos bens que tinha ao se casar, só podendo dispor da terça.[28] E querendo suprir a fraqueza do entender das mulheres, que supostamente depois do marido morrer desbaratavam a gastar seu patrimônio, ficando elas pobres, a lei autorizava às justiças locais tomar todos os seus bens e entregar a quem deles tivessem carrego.[29] Este livro ainda autorizava o casamento das viúvas antes de ano e dia, sem ser infamadas.[30]

Uma solução para estas situações, nos segundos casamentos, eram as viúvas redigirem num tabelião uma escritura de ajuste de contrato de casamento. Os contratos antenupciais ajudavam a proteger as heranças dos filhos do primeiro matrimônio.

Quanto à própria subsistência das viúvas, o alvará de 4 de fevereiro de 1765 questionou como as mulheres poderiam adquirir seu sustento quando dependiam antes dos maridos.[31] As viúvas de *filhos familias,* que morressem em vida de seus pais sem suceder nas suas casas, não deveriam ficar desamparadas, sem providência para o seu sustento, levando consigo as mesadas que fossem estipuladas na escritura dotal para os seus alfinetes. O alvará foi suspenso pelo decreto de 17 de julho de 1778.[32]

As mulheres continuavam com muitos problemas depois da morte dos maridos: a sujeição econômica da mulher poderia ser agravada na viuvez, pois elas tinham que prover seu sustento nestes casos, ou pela volta à casa dos pais, se vivos, ou ainda, encontrando maneira de se sustentarem à própria custa.[33]

A nossa evidência documental referente às viúvas da Paraíba foi encontrada nos arquivos diocesanos, nos registros de casamentos e no Arquivo Histórico Ultramarino, em disputas de bens. Eles nos fazem questionar o que significava casar legitimamente uma segunda vez na Capitania. As heranças dos primeiros casamentos eram suficientes para o sustento do cônjuge sobrevivente, ou seria necessário encontrar outra maneira de sobreviver?

28 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. CV.
29 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. CVII.
30 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. CVI.
31 Alvará de 4 de fevereiro de 1765. Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1035.
32 Decreto de 17 de julho de 1778. Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, aditamentos ao livro IV, 1036.
33 Brigas (2012).

Havia alguma condição imposta para ficar com os bens, como não casar novamente, por exemplo?

Maria Tavares Benevides, viúva, de quem já falamos antes, por um requerimento dirigido ao rei em 1726, em seu nome e como tutora de quatro filhos menores, pediu a D. João V que fossem remetidos os autos do processo que fora iniciado na Paraíba para Pernambuco, e lá terminasse de ser julgado. Maria e seus quatro filhos litigavam por um engenho em que seu marido havia participado em sociedade. Ela passava por várias dificuldades causadas pelo filho da mulher contra quem ela litigava. Segundo ela, os opositores pertubavam o curso dos litígios, causando-lhe grandes prejuízos.[34]

Ana de Souto Correia era viúva e moradora na cidade da Paraíba. Num requerimento ao rei, ela relatou que quando seu marido morreu, sem deixar testamento, os bens que estavam "[...] a supplicante de posse [...]" foram sequestrados pelo Tribunal dos Ausentes, sob justificativa de apreensão em função de dívidas. Pediu, então, para ser ouvida, momento no qual alegou querer pagar a parte de suas dívidas, mas que se fizesse meação. Ela foi impugnada por um 'inimigo', o tesoureiro geral, que andava em demanda com seu pai por causa de uma sumaca que possuíam que navegava na Costa da Mina para levar escravos, tendo sido apossada pelo tesoureiro geral. Ana reclamava estar passando por extrema pobreza, tendo que pedir esmolas. Assim, pedia ao rei, em 1757, antes do alvará de 1765 (que reforçava o problema do sustento das viúvas), que a sua meação fosse reposta.[35]

Russell-Wood já escreveu sobre a burocracia a que as mulheres eram submetidas na viuvez. Quando os maridos morriam sem testamento e os filhos tinham menos de 25 anos, os provedores demoravam muito tempo, por vezes esperando até autorizações de Lisboa para liberar o patrimônio dos herdeiros. Por vezes, as plantações eram desvalorizadas e os animais morriam por negligência, destruindo os bens das viúvas e dos filhos.[36]

O importante a ressaltar é que nestes dois documentos vemos mulheres a contestar e lutar pelo que alegavam ser injusto, assumindo papéis fortes mesmo em situações de vulnerabilidade. Maria havia casado uma segunda vez, sem que nenhum empecilho seja mencionado. Ana contestava as injus-

34 AHU_CU_014, Cx. 6, D. 500.
35 AHU_CU_014, Cx. 20, D. 1572.
36 Russell-Wood (1977) 22.

tiças do inimigo de seu pai e não possuía outra forma de se sustentar, tendo que pedir esmolas.

Outros documentos mostraram que muitos viúvos casaram uma segunda vez na Paraíba. Ignacio Tavares e a viúva de Manoel Gomes casaram-se em 15 de outubro de 1798. O registro diz que ambos nubentes eram brancos, naturais e moradores daquela freguesia (nos outros registros diz só nubentes naturais desta freguesia).[37] Os viúvos José Pereira, viúvo de Anna dos Reys, e Maria das Neves, viúva de Ignacio Ribeiro, casaram-se em 13 de agosto de 1794.[38] E em 25 de janeiro de 1788 ocorreu o casamento do índio João de Castro, viúvo da índia Maria Gomes, com a índia Andreza da Silva, filha legítima de índios.[39] Em 16 de novembro de 1809, casaram-se os viúvos José Vicente e Catharina, tendo acontecido exame da doutrina.[40]

Outros casos serão descritos quando analisarmos a sucessão na capitania da Paraíba. Por enquanto, nossa preocupação foi demonstrar o arcabouço normativo que fundamentava o tratamento das mulheres quando ficavam viúvas. Novamente, não há um comportamento único encontrado nas fontes. Viúvas casaram novamente na capitania da Paraíba, não admitiam a vulnerabilidade apesar das dificuldades e o conceito de honestidade praticamente não se mostra relevante na prática. Para avançar nas especificidades da divisão do patrimônio e como as mulheres adquiriam e possuíam no Brasil colonial, analisemos outros documentos sobre o patrimônio de mulheres na capitania da Paraíba.

37 Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1798–1806.

38 Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1787–1813.

39 Paróquia Nossa Senhora da Assunção, Alhandra, Paraíba. Livro de Registros de Batizados, 26–10–1799 a 25–09–1805.

40 Paróquia São Pedro e São Paulo, Mamanguape, Paraíba. Livro de Matrimônios, 1807–1812.

Capítulo 8
Adquirindo e possuindo: donas de terras e herdeiras

8.1 A Paraíba e suas cartas de data e sesmaria

O território brasileiro foi dividido em capitanias. Subsequentemente, a terra foi subdividida em sesmarias, um sistema previsto no reinado do rei D. Fernando (1367–1383). Neste tempo, diante do problema de abastecimento de trigo e cevada em Portugal, a solução para a escassez foi a criação da lei das sesmarias de 1375, confirmadas em 1446, 1521 e 1603, onde se previu que todos que tivessem herdades deveriam ser obrigados a lavrá-las, ou seja, tinham que cultivar a gleba ou, caso contrário, o rei poderia revogar a concessão da terra.[1] Retratando os problemas agrícolas de Portugal de falta de alguns gêneros, a terra deveria ser cultivada a qualquer custo.

Nestes tempos, a lei era aplicava pelos sesmeiros, 'homens-bons' escolhidos entre membros do Concelho, e os beneficiários tinham o domínio da terra condicionado ao cultivo. A lei foi incorporada às Ordenações Afonsinas,[2] mas depois aparecem modificadas nas Ordenações Manuelinas e Filipinas, com a preocupação de tornar a terra mais produtiva.

O sistema de sesmaria apareceu no mundo luso americano nas cartas de poderes concedidos aos primeiros colonizadores, como Martim Afonso de Sousa e Tomé de Sousa, a partir das experiências tidas nas ilhas atlânticas e nas regiões de fronteira. No Brasil, eram os capitães donatários que concediam as sesmarias, exceto para si mesmos, esposas e filhos herdeiros. A administração portuguesa tentou encontrar maneiras de dividir o território, que nas Capitanias do Norte foi caracterizado por grandes latifúndios e pela produção (monocultura) de cana de açúcar. Riqueza da região neste período, a cana era plantada e cultivada nos engenhos, a partir do trabalho dos escravos.

Embora o sistema fosse bastante difundido, o seu sucesso não foi comum a todo o Império: o resultado da política administrativa da terra dependeu de

1 Porto (1980).
2 Ordenações Afonsinas ([1446?] 1998), liv. II, tít. LXXXI.

vários fatores, especialmente do trabalho escravo.[3] Os grandes latifúndios surgidos dessa herança da administração das terras do Brasil, de grandes proporções ao contrário do território português e das ilhas anteriores, revelou muitos problemas quanto às demarcações: os limites das cartas eram vagos e restritos a marcos geográficos naturais. Litígios entre sesmeiros e posseiros sobre a extensão das sesmarias foram comuns, como demonstra a vasta legislação sobre o assunto, na tentativa de resolver esse problema.[4] Ademais, várias terras já eram habitadas por nativos. A expulsão dos índios, para aumentar a posse territorial, foi um processo complexo, gerando a perda das terras antes habitadas pelos índios para a lavoura, sob pretexto de demarcação, muitas delas já discutidas aqui.

O procedimento para obter terras na colônia consistia em o interessado requerer ao governador da capitania, que analisava o pedido baseado em editais lançados, inquirição de testemunhas e certidões do pretendente.[5] O ouvidor fiscalizava a legalidade da concessão e o uso da terra. Baseado nestes dados, mandava ou não passar a concessão, que seria registrada na Secretaria

3 "As a matter of fact, and this is one of our main findings, what we observe is a variety of solutions and situations across empires, periods and geographies that do not follow linear and well-defined patterns. Each 'solution' was the product of the unique conjunction of a variety of factors in each colonial setting, factors that were of different types (cultural, environmental, economic, geographical, and societal)." Serrão / Direito / Rodrigues / Miranda (2014) 10.

4 Cartas régias de 28 de setembro de 1612; 27 de dezembro de 1695; 7 de dezembro de 1697; 9 de janeiro de 1697; 28 de janeiro de 1698; 21 de novembro de 1698; 20 de janeiro de 1699; 28 de setembro de 1700; 3 de março de 1701; 3 de março de 1702; 11 de março de 1702; 20 de outubro de 1753; 11 de março de 1754; 26 de setembro de 1757; 25 de julho de 1728; 20 de março de 1744; 16 de baril de 1794; 23 de fevereiro de 1713; 28 de fevereiro de 1716; 11 de abril de 1717; 3 de junho de 1726; 14 de junho de 1703; 28 de fevereiro de 1716 , entre outras. Lei de 23 de julho de 1766. Alvarás 27 de dezembro de 1571; 21 de agosto de 1597; de 3 de março de 1770; 5 de outubro de 1795. Decreto de 10 de dezembro de 1796. Ordens régias de 15 de março de 1731; 30 de agosto de 1751.

5 As concessões na Paraíba eram dadas pelos governadores / capitães-mores e eram, em geral, de três léguas de 'comprido' e uma de "largo." AHU_CU_014, Cx. 10, D. 817: "[…] sendo Capitão mòr da Capitania da Parahiba do Norte lhe deu de sesmaria em nome de Vossa Magestade […]"; AHU_CU_014, Cx. 10, D. 810: "[…] sendo Capitão mòr da Capitania da Parahiba do Norte lhe deu de sesmaria em nome de Vossa Magestade […]"; AHU_CU_014, Cx. 10, D. 794: "[…] se lhes havia dado por hum dos Capitãens mores […]"; AHU_CU_014, Cx. 9, D. 768: "[…] dando lhe pro titulo de sesmaria o capitam mor e governador da cidade da Parahiba […]"; AHU_CU_014, Cx. 16, D. 1345: "[…] que o governador da mesma Capitania lhe fez data e sismaria […]."

do Governo. Depois desses passos, e após ocupar a terra, o beneficiado tinha um ano para solicitar confirmação real, através do Conselho Ultramarino.

Havia um prazo para a concessão das datas de sesmarias de, no máximo, cinco anos, sob pena de multa e perda, caso não fossem aproveitadas. As terras dadas como sesmarias precisavam ser cultivadas sob pena de perda da doação caso não produzissem.[6] Mas, em todo caso, "[…] as capitanias são senhorios eminentemente jurisdicionais a que anda agregada potencialmente uma parcela fundiária destacada do património que é do monarca."[7]

A inserção das datas e sesmarias do sistema português na colônia coincide com a introdução dos próprios objetivos da colonização. Mas, ainda no final do século XVIII, os problemas práticos da sua aplicação continuavam a aparecer. Neste sentido, a rainha passou alvará em resposta à consulta do Conselho Ultramarino sobre

> […] os abusos, irregularidades, e desordens, que têm grafado, estão, e vão grafando em todo o Estado do Brasil, sobre o melindroso Objeto das suas Sesmarias, não tendo estas até agora Regimento próprio, ou particular, que as regule, quanto às suas Datas, antes pelo contrário têm sido até aqui concedidas por uma sumária, e abreviada Regulação, extraída das Cartas dos antigos, e primeiros Donatários […]. I – Ordeno que em todas, e em cada uma das Capitanias do Estado do Brasil, se ponham na mais indefectível observância as Reais Resoluções, e Ordens, que Eu, ou os Senhores Reis, Meus Augustos Predecessores, tiverem feito expedir para o mesmo Estado, assim a respeito das Datas das terras destas Sesmarias, termos, e limites delas, como das suas medições, e demarcações, contanto que no todo, ou em parte, não sejam opostas, e contrárias ao que Eu Determino, e Mando se observe, neste Alvará, que ficará servindo de Regimento, para por ele se processarem, e regularem as suas Datas, medições, e demarcações […].[8]

No contexto das reformas pombalinas, este alvará ordenava que em todas as cartas de sesmarias dadas o próprio beneficiado da terra ficasse obrigado a demarcar as terras, que respeitassem às suas datas em um prazo de um ano, "[…] e que não poderão tomar posse, nem cultivallas, sem que primeiro satisfação a esta impreterível obrigação […]."[9] Foi suspenso por um decreto

6 Ordenações Manuelinas ([1512] 2006), liv. IV, tít. LXVII, § 3 e Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XLIII, § 3.

7 Serrão / Direito / Rodrigues / Miranda (2014) 109.

8 Alvará de 5 de outubro de 1795. Suspenso em 10 de dezembro de 1796. Sousa (1825), vol. III. Texto em: Silva (1828b) 242–243. Os artigos do alvará estão comentados detalhadamente em Motta (2009).

9 Silva (1828b) 244.

no ano seguinte, de 10 de dezembro de 1796, com base na impossibilidade de execução do alvará, inclusive por falta de especialistas que pudessem determinar e fixar medidas seguras.

Somente com o alvará de 25 de janeiro de 1809, próximo à Independência do Brasil, é que foi criado o cargo de juiz das sesmarias nas vilas. A lei determinava que os escolhidos serviriam por três anos e de piloto para medição e demarcação das sesmarias em razão do "[...] abuso de se confirmarem as sesmarias sem proceder a necessaria medição, e demarcação judicial das terras concedidas [...]",[10] em razão dos problemas surgidos de se doar terras que já tinham sesmeiros, dando lugar a pleitos, litígios e perturbação dos direitos adquiridos pelas concessões anteriores. A solução encontrada por este alvará foi proibir que o Desembargo do Paço pudesse passar novas cartas de concessão de sesmarias e de confirmação, das que concediam os governadores e capitães, sem que, no entanto, os requerentes das terras apresentassem medição e demarcação judicial feita e ultimada legalmente.

O alvará ia de encontro às ordens de 1795, em que a própria pessoa que recebia a sesmaria é quem realizava a demarcação da terra. No entanto, poucos dias antes da sua publicação, um outro alvará foi decretado, em proteção dos ricos senhores de engenho do Brasil. No dia 21 de janeiro de 1809 o príncipe regente determinava:

> Que as fabricas dos engenhos de assucar e lavouras de cannas, em todos os Estados do Brazil e Ultramar, gozem do privilegio concedido pela dita Resolução de 22 de Setembro de 1758, para não serem executadas as fabricas dos mesmos engenhos e lavouras, estando estes promptos e trabalhando regularmente, e tendo em cultura a folha competente para a laboração dos mesmos engenhos e para o sustento da sua escravatura; mas sómente poderão correr as execuções nos rendimentos das ditas propriedades pela terça parte delles reservadas as outras duas partes para as despezas da cultura e administração; na fórma que até agora se tem observado.[11]

O fim das sesmarias veio com a resolução de 17 de julho de 1822, que proibiu as suas concessões, até a convocação da Assembleia Geral Constituinte, com a lei das terras.[12]

10 Alvará de 25 de janeiro de 1809. Collecção das leis do Brasil de 1809 (1891).

11 Alvará de 21 de janeiro de 1809. Collecção das leis do Brasil de 1809 (1891).

12 Silva (1986). Texto da resolução: Resolução 76, de 17 de julho de 1822, Biblioteca Digital de Direito Registral, https://arisp.wordpress.com/2011/03/11/resolucao-76-de-17-de-julho-de-1822/ (consultado em 31/10/2020).

Todo este processo esteve refletido na capitania da Paraíba. Foram dadas 1.138 sesmarias entre 1536 e 1824, cobrindo todo o período colonial. No século XVI, a partir de 1586, foram dadas cinco; no século XVII, 15; no século XVIII, 1.033 e, no século XIX, até 1824, um total de 100 sesmarias.[13]

No regimento passado a Francisco Coelho de Carvalho, ainda no início do século XVII, encontramos essa preocupação com a produção de gêneros e produtividade da terra.

> Sabereis quantos moradores ha na dita Capitania, e se tem todos terras para cultivar, que lhe fossem dadas de sesmaria, e se as tem aproveitadas, e os engenhos são feitos; e procurareis por os ajudares e favorecerdes, para effeito de se ir abrindo e cultivando a terra. E porque fui informado que muitas pessoas, a quem se deram as ditas terras de sesmaria com condição de as beneficiarem em tempo limitado, o não tinham feito, e estão devoluto, sendo-lhes passado o tempo em que tinham obrigação de as beneficiarem, vos mando que saibaes isto muito em particular, e quantas e quaes sejam as pessoas que tenham terras, e as não tenham aproveitado, e se lhe é passado o tempo que lhe foi limitado para as beneficiar; e a qualidade e quantidade das ditas terras [...].[14]

Quanto ao tamanho das sesmarias, Cândido Mendes de Almeida, em nota ao título XLIII das Ordenações Filipinas, enfatizava que as sesmarias no Brasil tiveram outras características, tomaram novas formas: ora eram de meia, ora eram de légua quadrada. Parece não ter havido medida certa para as concessões.[15] Dois dos pedidos de data e sesmaria que temos na nossa pesquisa vêm dos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino e marcam as terras em três léguas de cumprimento e uma de largura.

Neste contexto, vale ressaltar que não foram só homens que requereram terras e sesmarias. Elas também pertenceram às mulheres – embora em proporções diferentes segundo a diversidade das capitanias do Brasil.[16] E temos evidências documentais – um número significativo de registros notariais[17] – que mostram que as mulheres eram engajadas em inúmeras transações legais e socioeconômicas que envolviam o domínio (condicionado) de sesmarias.

13 Tavares (1910–1911).

14 BA, Regimento que S. Magestade mandou dar a Francisco Coelho de Carvalho, que vai por provedor da Capitania da Paraíba nas partes do Brasil, Lisboa, 9 de maio de 1609, Doc 339, 51–VII-11, fl. 172r.

15 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, 824 e 825.

16 Silva (2002).

17 Abreu (2005).

As mulheres estavam presentes na vida econômica da colônia e participavam ativamente no controle de terras e escravos. Ainda fossem poucas, as mulheres da elite chegaram, até mesmo, a controlar grandes engenhos, segundo confirmam os documentos: "[...] grandes engenhos fossem vividos exemplos de poder e atividade femininos, as mulheres perfaziam apenas 20% dos proprietários e, como um grupo, tendiam a possuir planteis menores que os dos homens [...]."[18]

Não há dúvidas de que as mulheres eram determinantes ao comportamento socioeconômico da sociedade luso-brasileira, o que aumenta o protagonismo feminino na regulação econômica e social colonial.[19]

Na capitania da Paraíba, mulheres sozinhas pediram ao poder real confirmação de sesmarias. Dentre os registros organizados pela Plataforma SILB – Sesmarias do Império Luso-Brasileiro – contabilizamos que do total de 1.178 pedidos de sesmarias na Paraíba, 54 foram requeridas só por mulheres (cinco no século XVII; 73 no século XVIII e 19 no século XIX, até 1822); 108 só por homens e 43 pedidas por homens e mulheres conjuntamente, uma vez que a carta de sesmaria garantia a cessão de determinada porção de terra a uma pessoa ou várias.[20]

Um desses requerimentos foi feito por Clara Spindola, que contestou, em 1717, os limites de uma sesmaria que lhe havia sido dada de três léguas de comprimento e uma de largura, a qual tinha povoado de gado vacum e cavalos de mansa e pacífica posse. Os limites foram questionados por Bento de Araújo, que dizia terem sido extrapolados, mas o que resultava da situação era que ela era a povoadora da área e precisava da confirmação real. Por ser 'moça donzela', alegava que pretendia usar as terras para 'tomar estado'. O rei acabou por confirmar, em 1719, as suas datas de sesmaria, implicando-lhe as obrigações gerais de tomar posse, medir, demarcar e pagar o dízimo. Clara, pelo visto, era mulher solteira, com posses – gados e cavalos – e peticionava ao rei em seu nome, lutando pelo domínio da terra.[21]

D. Jozefa Francisca de Medeiros pediu, em 23 de janeiro de 1806, a confirmação da carta de data e sesmaria de terras de pura e irrevogável

18 Schwartz (1988) 361.
19 Polónia (2005 / 2007).
20 Plataforma SILB – Sesmarias do Império Luso-Brasileiro. Disponível em: http://www.silb.cchla.ufrn.br (consultado em 31/10/2020).
21 ANTT, Chancelaria de D. João V, tomo 55, Carta de Sesmaria, fls. 24v–26r.

doação, passada a ela pelo governador da Paraíba Luiz Motta Fêo. Jozefa, segundo consta na carta de data e sesmaria anexada, era moradora na vila de Pombal, possuía abundância de gado, mas não tinha terras para os criar. Por isso, pediu ao poder real uma terra no Sertão do Cariri, 'sobra' dos sítios Loango, Buraco, Salinas, São Bento, Juá, Acaracuzinho, Catolé e Bodocongó, de três léguas de cumprimento e um de largura ("ou legoa e meia em quadro"), fora do termo da vila real de São João, local de terras devolutas e desaproveitadas.[22]

A carta prefixava o "termo do quinquenio a pena de se darem por devolutas a quem as denuncia", mostrando que, caso não produzissem nas terras, neste período, poderiam perdê-las, apesar de, às vezes, elas passarem décadas como devolutas. É o caso de umas terras no riacho de Bodocongó, na Paraíba, cuja área havia sido povoada 30 anos antes pelo padre Domingos da Cunha Figueira, com casas, currais e pessoas, por um período de nove ou 10 anos. Após esse tempo, ao que parece, o religioso havia deixado a povoação, junto com os seus colonos, tendo caído as casas e os demais edifícios que se haviam formado,

> [...] ficando toda a terra do seu titulo sem exercicio, e povoação, e se acha a mais de vinte annos dezaproveitada, alem de que o Reverendo sesmeiro não confirmou, nem demarcou, e nem tomou posse judicial, que na forma das reaes ordens se devem conceder por nova graça a quem as denunciar por devolutas e dezaproveitadas, e por todas estas circunstancias as denunciavão os suplicantes a mim para que em nome de Sua Alteza Real lhes concedesse por data e sesmaria tres legos de terra de cumprido, e huma de largo no referido riacho Bodócongó em sima do mesmo risco [...].[23]

Por isso, um grupo de pessoas solicitou confirmação da sesmaria, o que mostra que não eram só casais e mulheres sozinhas que requeriam as confirmações em questão. Em maio de 1806, Manuel da Fonseca Galvão, Pedro de Barros Cavalcanti, Antonia Pessoa Cavalcanti e Márcia Manuela do Sacramento solicitaram ao príncipe regente D. João a confirmação da carta de data e sesmaria passada pelo governador Luiz da Motta Fêo, no riacho de Bodocongó, Sertão do Cariri. Na carta de data e sesmaria anexada ao documento constava que os quatro precisavam da terra para criar gados e plantar lavouras, além de povoá-la, o que resultou em grande proveito ao poder régio e utilidade ao comércio público.

22 AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3248.
23 AHU_CU_014, Cx. 46, D. 3276.

Também há casos, na Paraíba, de perda das terras que não eram aproveitadas. Anna Sylveira de Moraiz era proprietária de quatro ou cinco léguas acima de Tapohâ, mas não as utilizava. Em 12 de agosto 1773, elas foram doadas aos capitães Francisco Camello Valcasse e Francisco do Rego Barroz, pelo capitão-mor da capitania da Paraíba e comendador da Ordem de Cristo, João do Rego Barros, por serem consideradas terras devolutas e desaproveitadas.[24]

Também acontecia da terra passar de titularidade entre os próprios sesmeiros. O casal Mathias Soares Tavera e sua mulher D. Roza Candida de Aragão fizeram uma doação ao irmão dele, o padre Felis Jozê de Moraes, por escritura pública, de duas léguas e meia de terra e uma de largura, tendo já uma parte sido doada de meia légua para dote de uma filha de Manoel Nunes Leitão em 1772.[25] Como o doador nunca havia confirmado a sesmaria com o rei, o padre, então, escreveu, através do Conselho Ultramarino, requerendo a confirmação das terras nas quais o requerente já estava de 'posse'.

Com estes exemplos, encontrados nos documentos da Paraíba, prova-se que as mulheres estavam no meio dos beneficiados com as terras, muito diferente da imagem colonial do atual Nordeste apenas ocupado por grandes engenhos e seus senhores homens. Provamos, além disso, que as mulheres possuíam uma capacidade contratual incontestável para o período, figurando, quando a lei não o proibia expressamente, sozinhas em contratos em seus nomes.

8.2 Herança e testamento: as burocráticas práticas sucessórias

No Império português havia duas possibilidades legais de transmissão do patrimônio após a morte: a sucessão *ab intestado*,[26] sem testamento e conforme a ordem geral de preferência da lei; e o testamento.[27]

Quando um genitor morria, e no caso de haver filhos menores, o juiz dos órfãos abria o inventário, ouvindo o inventariante e fazendo avaliar os bens. Tomava conhecimento de possível testamento deixado, considerava dívidas,

24 Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba (1948) 111, livro 4.
25 AHU_CU_014, Cx. 25, D. 1930.
26 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, tít. XCVI.
27 Código Philippino ([1603] 1870), liv. IV, títs. XCVII-CIII.

filhos ilegítimos, alforrias e dotes. E, depois de concluído o inventário, o juiz dos órfãos separava a meação da viúva e o quinhão dos menores. Se necessário, os bens eram vendidos em praça pública.

Os testamentos, ainda inspirados na tradição medieval, refletiam o caráter religioso e sobre a vida e a morte, sendo um documento mais comunitário do que um legado privado. Possuíam traços de identidade dos grupos, transmitindo valores e abrangendo indicações, para que os beneficiados colaborassem com o processo de salvação das almas dos antepassados.[28]

Este modelo de sucessão também possuía peculiaridades quando aplicado ao Ultramar. Como eram muitos aqueles que vinham de Portugal, havia a dispersão do patrimônio ou da própria família, já que alguns dos seus membros cruzavam o Atlântico, enquanto outros ficavam para trás. Os testamentos na colônia apresentaram, assim, vontades mistas, pois em vários momentos trataram dos cuidados pós-morte com a alma (chamados testamentos piedosos), enquanto outros trataram dos arranjos quanto aos assuntos patrimoniais.

É por isso que o casal António Esteves e Margarida Rodriguez Barreto deixou como herdeiras de seus bens, em testamento, as almas do purgatório. Em 1754, os oficiais e irmãos da mesa das almas da Paraíba enviaram carta ao rei D. José I, solicitando averiguação da distribuição da devida herança.[29] No documento, os irmãos citavam irregularidades realizadas pelo Doutor Joze Ferreira Gil, ouvidor-geral da comarca da Paraíba, que não estaria cumprindo a vontade dos testadores, quando fez a arrematação dos bens enquanto provedor dos ausentes.

Sendo assim, muitos outros bens ficaram excluídos, uma vez que o inventário só foi feito após a própria arrematação, ficando as almas do purgatório em grave prejuízo. Nem mesmo o novo ministro tinha feito por onde acelerar a verificação da distribuição dos bens deste testamento, "[...] se protellam humas com embargos outras com favores dos comissarios dos abzentes desta capitania de maneyra, que tarde teram execução as vontades dos testadores, e as santas almas os seus sufragios pella herança que se lhes deixou [...]."[30] Nesse entendimento, os solicitantes requeriam ao rei mandar averiguar o inventário feito, os bens arrematados e até aqueles que não foram arrematados, para que viesse grande proveito às almas herdeiras e o serviço de Deus.

28 Rosa (2011) 412.
29 AHU_CU_014, Cx. 17, D. 1399.
30 AHU_CU_014, Cx. 17, D. 1399.

Catharina da Silva Lopes, que deixou um testamento que já mencionamos, também estava preocupada com sua alma. Conhecemos este documento porque, em carta endereçada ao príncipe regente no começo do século XIX, o ouvidor-geral da Paraíba remeteu o testamento e contou que havia problemas em se encontrar herdeiro para o sítio Capirapo, uma vez que o último herdeiro chamado na linha de sucessão não possuía, por sua vez, herdeiro. Já falamos desse documento quando citamos os dotes deixados nele para mulheres. Contemplemos, agora, outros aspectos sucessórios.

O testamento veio anexado à carta e nele podemos ver, com detalhes, as disposições finais de Catharina, onde ela traçou as últimas vontades para cuidar de sua alma:

> […] digão por minha al-
> ma a Nossa Senhora do Rozario duas capelas de missas, e huma capel-
> la pela alma de meo pai, e outra pela alma de minha mai, e se dirão
> mais pela minha alma as tres missas da rainha Santa Catharina, que
> de todas estas missas desporá o meo reverendo vigario = Declaro que no
> dia do meo interramento se me fará hum officio de corpo prezente de canto
> [...] no qual presidirá o meo reverendo parocho com os sacerdotes que a-
> sima no meio para o acompanhamento do meo corpo, e o tal officio se fa-
> rá no convento aonde me mando sepultar para o que deixo de esmolla
> ao ditto pelo habito alcatifa, e cova, e missas, que mando digao os reli-
> giozos conventuais no dia do meo interramento oitenta mil reis em di-
> nheiro, e não consentindo os reverendos religiosos da facção digo religio-
> zos na facção do officio na forma, que ordeno se lhe não dará mais que
> a esmola acustumada, eo resto dos oitenta mil reis se me dirão em mis-
> sas por minha alma. […][31]

Portanto, Catharina recomendava orações por sua alma. Ela também relatou suas posses, dizendo: "Declaro que os bens que possuo são os seguintes […]", inclusive escravos, libertando-os, o que já analisamos antes. É um exemplo de testamento feito no contexto colonial, com a concessão da liberdade de escravos. Mas também tratou de outros pertences:

> Possuo mais quatro bois mancos
> hum carro, e algumas enxadas, foices, machados, e hum taixinho, hu-
> ma bacia de cobre, e algumas alfaias de casa, que se acharem por mi-
> nha morte […].[32]

31 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2810.
32 AHU_CU_014, Cx. 40, D. 2810.

No mundo colonial de pouco domínio da produção em larga escala e longe da metrópole, bois mancos, enxadas, foices, machado e bacia de cobre podiam constituir verdadeiras preciosidades. Catharina era mulher, e tinha um patrimônio considerável. Possuía ainda escravos, fazendo completa administração deles no seu dispor final. Sem filhos, Catharina privilegiou várias outras mulheres de seu meio.

O terceiro desejo *post mortem* que temos na nossa mostra documental é o de Anna da Silveira de Moraes, que ditou seu testamento no ano de 1671, no engenho de Santos Reis, na Paraíba. Entretanto, seu testamento não foi cumprido, pelo que se instaurou um processo pelo não cumprimento da instituição do legado dela. Em 1847, quase dois séculos depois, o juiz civil e provedor de capelas, doutor Antonio Tomás de Luna Freire, publicou carta de sentença.

Interessa-nos o conteúdo do seu legado: ela deixou "a cada uma das filhas de Isabel Cardosa, minha filha, 150 mil réis a cada uma que são as duas solteiras para o seu casamento […] vivendo e procedendo como delas se espera."[33] Novamente os dotes apareceram nos testamentos. Anna dotava suas netas, com a observação que elas procedessem como era esperado, provavelmente, pela condição e status a que pertenciam.

O testamento também alforriava postumamente escravos, desta vez com condição:

> Deixo foros dois mulatos filhos de uma negra minha chamada Perpétua e deixo mais forra uma crioula minha escrava por nome Bárbara com obrigação de todos os Sábados e véspera de Nossa Senhora acender-me a lâmpada nesta Capela que dos Reis.[34]

Portanto, Anna alforriava mediante a condição de que semanalmente velassem pela sua alma.

Outro documento relatou um inventário de uma viúva em 1769, D. Maria da Anunciação de Macedo. Como o valor deixado excedia 50 mil cruzeiros, os herdeiros davam voluntariamente uma espórtula de 100 mil réis ao administrador, para além do salário que receberia e considerando o grande trabalho que teria naquele inventário.[35]

33 Ramos/Pinto ([1671–1847] 2012) 8.
34 Ramos/Pinto ([1671–1847] 2012).
35 APEB, Doc. 09/3704/09, Núcleo: Tribunal da Relação. Série: Inventários. Seção: Arquivos Judiciários.

Falamos nestes casos de mulheres que morreram e deixaram legados, ou seja, na Paraíba colonial, elas possuíam patrimônio, mesmo que tivessem ficado viúvas. Passemos, agora, as que ficaram viúvas e enfrentavam vários obstáculos burocráticos e políticos após a morte de seus maridos ou de quem mais fossem herdeiras. Como já mencionamos, para receber seus legados, tinham que passar por um processo, que era agravado quando havia filhos ou outros herdeiros e pela distância entre metrópole e colônia. Através dos documentos da Paraíba vamos conhecer um pouco mais dos detalhes desses processos.

A demora e a burocracia no processamento dos testamentos ou da colação podiam trazer problemas para o sustento da mulher, sendo necessário atuar de várias maneiras para garantir os bens devidos. A viúva Joana Maria Teixeira escreveu uma carta a João Carlos Finali, em 1797, contando do falecimento do seu esposo, o juiz dos órfãos Matias de Bastos Silva, e pedindo que 50 mil réis que ele recebera de um negociante passassem de seu defunto marido para as despesas do requerimento, por temor de seu genro, João Batista.[36] Este documento mostra que as mulheres cobravam dívidas e apelavam para o bom senso dos conhecidos, no intuito de agilizar os processos.

D. Ignacia Pereira de Araujo, filha de Francisco Dias de Ávila, dizia-se senhora de infinitas terras enquanto herdeira de seu pai. Entretanto, o capitão-mor do Piancó, distrito da cidade da Paraíba do Norte, Francisco de Oliveira Ledo, requereu, em 1756, ao rei D. José I, passar ordem às capitanias de Pernambuco e Paraíba para manter a anulação feita pelo rei das datas e sentenças do pai da suplicada, posto que ela vexava com "[...] letigios ao suplicante [...]", considerando-se dona de terras que eram do seu pai, mas que haviam sido anuladas pelo rei.[37] As datas de sesmarias eram dadas e revogadas mediante o aproveitamento da terra e, neste caso, anuladas por razão que ainda ignoramos.

D. Luiza Maria Rodrigues Bandeira requereu ao poder real em 1807, por herança, a propriedade dos rendimentos e ofícios de escrivão da Fazenda Real, Alfândega e Almoxarife da Paraíba, em razão do falecimento do seu pai, Bento Bandeira de Melo, sendo ela a filha primogênita e habilitada para lhe suceder.[38] Bento Bandeira de Melo vinha de uma família que já detinha a propriedade do ofício de escrivão da Fazenda e Alfândega da Paraíba e

36 AHU_CU_014, Cx. 33, D. 2391.
37 AHU_CU_014, Cx. 19, D. 1507.
38 AHU_CU_014, Cx. 48, D. 3378.

possuía vários títulos de nobreza, por causa dos combates contra os holandeses, como já explicamos ao falar, anteriormente, dessa família.

Além do cargo de escrivão da Provedoria, Bento Bandeira de Melo exerceu importantes funções de economia pública e política, sendo escolhido pelos governadores de Pernambuco e da Paraíba para empreender viagens aos sertões, a fim de recolher e remeter espécimes vegetais e minerais para o reino, além de ser encarregado do exame e dos cortes das madeiras das matas da Paraíba.[39]

Luiza evocava a piedade real que costumava "[…] contemplar os filhos de similhantes proprietários […]",[40] para lhe conceder o cargo, passando-o à pessoa com quem ela casasse, mas concedendo os rendimentos do cargo imediatamente, para que pudesse alimentar a si e à sua irmã na orfandade em que estavam. Tratava-se aqui, novamente, de uso do ofício como dote de uma mulher, que, neste caso, era já herdeira. Luiza pedia a herança para si, mas jamais poderia concretizar o exercício de tais cargos, o que poderia proporcionar o seu sustento e de suas irmãs. Como era mulher, não poderia exercer o ofício. Sua esperança era poder herdar para poder doar àquele com quem se casasse.

Luiza utilizou de seu direito de petição à coroa, mais em uso desde o século XVIII, como notou Nizza da Silva, "[…] para resolver problemas não atendidos pelos governadores, bispos ou magistrados. Donas e plebeias confiavam pouco na justiça e preferiam dirigir-se diretamente ao monarca."[41] O direito de petição ao soberano era usado pelas mulheres com frequência, para superar as dificuldades de uma justiça complexa e, por vezes, corrupta. No entanto, Luiza não assinou o requerimento, mas, sim, o seu procurador, Jozé Joaquim de Carvalho, mostrando que ela provavelmente, por sua condição, teria acesso a uma justiça mais especializada e talvez preparada.

Atentamos também para o fato do documento ter sido escrito pela própria Luiza, embora autorizada por seu tutor, seu próprio avô materno, Miguel Joze Rodrigues. Muitas vezes, mulheres nem sequer tiveram seus nomes citados nos documentos.

Quando se estava mais próximo do favor real, portanto, as coisas eram bem mais fáceis, como também ocorreu no caso de Ana Vitória de Melo e Castro, irmã e herdeira do falecido governador da Paraíba, Jerônimo José de

39 Paiva (2012) 129.
40 AHU_CU_014, Cx. 48, D. 3378.
41 Silva (2002) 10.

Melo. Em um documento de 1798, o então governador da Paraíba, Fernando Delgado Freire de Castilho, enviou um ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar dizendo ter respondido às vontades reais da execução e liquidação dos bens que houvessem de ir para corte para irem diretamente à senhora Ana Vitória, que sua majestade queria favorecer.[42]

Para além de filhas e esposas, outras situações menos comuns podiam acontecer. Tereza de Jesus Maria trabalhou por mais de 60 anos para o falecido padre Manoel Bezerra do Valle, segundo contou num requerimento ao príncipe regente.[43] Por esta razão, o padre deixou-lhe uma doação irrevogável, "[...] talvez pera descargo de sua consciencia e para lhe pagar os grandes serviços com que o creou."[44] Desde que os bens ultrapassavam o valor da taxa da lei, a requerente precisava pedir ao poder real provisão para validar a doação em 1806.

O hábito dos padres de terem mulheres em casa para cuidar dos serviços domésticos também era outro tipo de relacionamento de mulheres e homens religiosos que podia ser confundido com o concubinato. As Ordenações preocupavam-se com o assunto desde as Afonsinas, como já vimos. No entanto, estes documentos mostram que as relações podiam ser mais complexas do que o entendimento geral, no sentido que Tereza e Manoel estiveram juntos por mais de 60 anos.

Por fim, queremos tratar de duas situações que inverteram o lugar físico e de fala das mulheres: eram portuguesas, no reino, herdeiras de pessoas de alguma forma relacionadas à Paraíba.

Sob a autoridade dos maridos, Rosa Maria e Quiteria da Conceição requereram habilitação somente delas na herança de seu irmão, Antonio de Souza Tavares, falecido na capitania da Paraíba. O pedido de 1772 justificava-se por causa da existência de outros quatro filhos do pai delas, de um segundo casamento. O testamento solene de Antonio deixou como herdeiros seus pais e, na ausência destes, seus irmãos e, respectivamente, sobrinhos. As irmãs alegavam que só elas deveriam ser instituídas como herdeiras, porque "[...] os pays dos suplicantes eram falecidos da vida prezente e por seus falecimentos se devolveo a herança nos suplicantes

42 AHU_CU_014, Cx. 34, D. 2457.
43 AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3288.
44 AHU_CU_014, Cx. 47, D. 3288.

pela substituhição de herdeiros que nelas fez o testador seu irmão no testamento com que faleceo [...].”[45]

O pedido foi indeferido porque considerou que primeiro foi instituído o pai como herdeiro, tendo todos os seus herdeiros direito à herança igualmente – neste caso, a transmissão a todos os seus herdeiros legítimos.

Em outro auto de habilitação, Vitoria de Payva e seus filhos Francisco Furtado e Ritta Ignacia moravam na vila da Ribeira Grande, ilha de São Miguel, e eram a mulher e filhos do Capitão Jozê Furtado da Sylva, que morreu na Villa de Goiana, comarca da Paraíba.[46] Os requerentes argumentavam, nas Justificações Ultramarinas (o juízo que conhecia dos processos concernentes ao comércio, habilitações e herança de falecidos no ultramar entre o século XVI e 1833), que eram os herdeiros vivos do defunto, posto que outro filho de Vitória, José, tinha morrido no Brasil, deixando mulher e filhos. Assim, pediam por carta de inquirição para justificar o alegado.

Nestes dois autos de habilitação vemos contextos configurados pelas mudanças trazidas pela colonização. As formalidades mudavam nestas situações: as justificações eram feitas no juízo das Justificações Ultramarinas e, provavelmente, as distâncias influenciavam ainda mais no recebimento das legítimas.

O que todos esses processos possuem em comum é que a maioria das mulheres possuíam bens em seu nome, ou lutavam por eles como podiam. Muitos processos comprovam o poder econômico dessas mulheres. Um deles é o requerimento do sargento-mor Cristovão Figueira e Vasconcelos, que pedia ao rei para receber os bens de Ana Margarida da Silveira, que tinha estado ausente por quase 100 anos, sem deixar herdeiros. Para tanto, deixava hipotecado quatro partidos de cana no caso de algum herdeiro dela aparecer.[47]

45 ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, mç. 491, n. 13.1782, autos de habilitação de Rosa Maria.

46 ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e da Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, mç. 528, n. 7, autos de habilitação de Vitória de Paiva e seus filhos.

47 AHU_CU_014, Cx. 6, D. 493.

Capítulo 9
Religião e cotidiano: as mulheres e a prática do judaísmo na Paraíba

Até agora analisamos contextos em que o cristianismo predominou na vida colonial como referência. Entretanto, por séculos, a situação política dos judeus em Portugal foi instável. Antes da criação da Inquisição, nos tempos do rei D. Pedro I, espaços especiais foram criados para segregar os judeus, chamados judiarias, em todas as terras portuguesas com mais de 10 adultos. Ademais, de tempos em tempos, a perseguição se acirrava em Portugal, forçando batismos precipitados e fugas para outros locais, como Antuérpia, Londres, norte de África e Turquia. Mas o século XVII ainda pode ser considerado o período de maior segregação dos cristãos-novos e de maior verificação de pureza de sangue.[1] O judaísmo foi o grande centro da perseguição inquisitorial.

Uma maneira de definir as práticas judaicas e reconhecer o judaísmo no Império português foi estabelecida pela própria Inquisição. O primeiro monitório da Inquisição caracterizava algumas práticas judaicas: o judeu podia ser reconhecido naquela pessoa que guardasse de alguma maneira o sábado (repouso), não trabalhando nem realizando atividades neste dia, como vestindo-se e adereçando-se com roupas e joias de festa. E ainda mais: acendiam candeeiros limpos com mechas novas mais cedo nas sextas, antes do pôr do sol; degolavam de modo especial os animais que virião a comer; não comiam toucinho, lebre, coelho, aves afogadas, enguia, polvo, congro, arraia, pescado com escama; respeitavam o jejum maior dos judeus e o da rainha Ester; solenizavam na páscoa dos judeus; rezavam orações judaicas; quando morria algum deles, comiam em mesas baixas, pescado, ovo e azeitonas por amargura; circuncisavam os filhos, dando-lhes nomes judeus secretamente e rapavam o óleo e a crisma quando batizavam seus filhos.[2]

1 Marcocci / Paiva (2013).
2 Abreu (1922).

O próprio Tribunal retroalimentou os contornos do que era uma religião oculta para os próprios portugueses. Em Portugal, nunca houve uma lei geral sobre a limpeza de sangue, bem como não eram uniformes os procedimentos de averiguação do sangue pelas instituições no tempo, mas eram necessárias licenças régias para judeus exercerem ofícios públicos. Por exemplo, segundo as Ordenações Manuelinas, o juiz da Casa da Suplicação devia ter sangue puro. Segundo as Ordenações Filipinas, os judeus deveriam andar marcados com carapuça ou chapéu amarelo. Se não usassem, podiam ser presos e ter que pagar multas.[3]

Da mesma forma em outras partes do Império, o Santo Ofício também buscava qualquer um dos sinais que indicasse a prática judaica. Assim como em Portugal, os cristãos-novos também eram a verdadeira razão das visitações da Inquisição nas capitanias do Brasil,[4] embora tenham mostrado nos processos uma manifestação religiosa particular. Isto tem levado a interpretações estereotipadas pela historiografia, posto que os judeus tanto se declaravam publicamente, como praticavam secretamente a religião judaica, ou eram integrados ao catolicismo, misturados há várias gerações com os cristãos-velhos.[5] A preocupação da Inquisição não era a heresia judaica em si, mas eliminar um grupo social para além de um grupo religioso.[6]

Por isso, vamos nos deter em alguns processos inquisitoriais acerca das mulheres acusadas de cometer o judaísmo na Paraíba Colonial. E, de fato, estes processos são maioria na mostra documental da Inquisição de Lisboa acerca da capitania da Paraíba.

Fernanda Lustosa defendeu que, pelas confissões extraídas nos processos inquisitoriais da Paraíba, pode-se notar que a comunidade judaica tinha um conhecimento da religião para além do que estava expresso no próprio monitório da Inquisição, havendo uma identidade específica de grupo. Como não temos como questionar novamente as acusadas, ficamos só a imaginar (e especular) sobre a veracidade das confissões e a realidade das acusações: principalmente na colônia, não foi raro nem difícil o uso da Inquisição como arma útil para vinganças pessoais e familiares ou contra concorrência em negócios, por exemplo.

3 Código Philippino ([1603] 1870), liv. V, tít. XCIV.
4 Marcocci / Paiva (2013).
5 Novinsky (1976) 8.
6 Novinsky (1976) 20.

Depois de uma denúncia feita em 1726 contra alguns cristãos-novos, a Inquisição iniciou várias devassas na Paraíba, o que resultou em mais de 50 prisões. Duas receberam pena de morte, "oito morreram nos cárceres do Santo Ofício em Lisboa e a maior parte nunca voltou à Paraíba. Aqueles que saíram da prisão passaram a viver da caridade alheia, na infâmia e na miséria."[7]

Esse acontecimento também foi relatado por Marconi e Paiva.[8] Eles confirmam que, entre os anos 1720 e 1740, algumas devassas na Paraíba acabaram em dezenas de prisões de conversos. De fato, a maioria dos processos encontrados na Torre do Tombo sobre a prática do judaísmo na Paraíba proveem de casos ocorridos por volta do ano 1730. Muitos dos presos eram descendentes de famílias estabelecidas na Capitania havia muitos anos, ou seja, que talvez tenham atravessado os mares e chegado ao Brasil, aproveitando talvez de maior liberdade religiosa durante a ocupação holandesa.

Os autores confirmam que os processos foram, no mínimo, 51. Entre os mortos, depois de passar pelos autos-de-fé, estão Guiomar Nunes, em 1731, e Fernando Henriques Álvares, em 1733. Houve um menor combate nas regiões da Bahia e Pernambuco. Neste último local, houve, inclusive, o estabelecimento da primeira sinagoga das Américas, que ainda hoje pode ser visitada, no centro de Recife.

Vamos, neste capítulo, conhecer algumas acusadas de praticar o judaísmo na Paraíba e, supletivamente, utilizar da gênese feita nestes processos da Inquisição no sentido de conhecer toda uma rede familiar desenhada na busca da marca judaica no histórico dessas mulheres, seus hábitos, como e de que viviam e como se relacionavam com as outras pessoas da Capitania.

Comecemos com o processo de Filipa Nunes, que tinha 50 anos quando foi presa pela Inquisição, em 9 de abril de 1731, acusada de praticar judaísmo.[9] Ela era meio cristã-nova e natural de Rio das Marés, termo da Paraíba, bispado de Pernambuco, onde vivia. Era filha de Tomas Nunes, que vivia de roças, e Serafina Rodrigues. Era casada com José Nunes, lavrador de roça, meio cristão-novo, 'filho bastardo' de Gaspar Nunes.

Confessou, em 21 de junho de 1731, que seu pai a persuadiu a viver na lei de Moisés, o que implicava em não dizer Jesus no fim da oração do Pai

7 Lustosa (2005) 144.
8 Marcocci/Paiva (2013) 321.
9 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9, Processo de Filipa Nunes.

Nosso, guardar o sábado como dia santo, fazer jejum no dia grande no mês de setembro e não comer carne de porco. E que estando em sua casa há 12 anos, com seu marido José Nunes e uma mulher solteira da qual não sabia o nome, declararam-se crentes da lei de Moisés.

Disse que sua irmã declarou-se crente na lei de Moisés para salvação de sua alma, assim como seu irmão e também sua cunhada – todos em sua casa. Ainda denunciou Luis de Valença e Filipa da Fonseca.

Em 21 de agosto de 1731 complementou a confissão, denunciando Estevão de Valença, cristão-novo, Maria da Fonseca, Ana da Fonseca, sua parenta. Em 30 de outubro de 1731, denunciou Clara Henriques, cristã-nova viúva, sua parenta; Antonio da Fonseca; Maria de Valença; Agostinho Nunes, senhor de engenho, e sua mulher, Maria Thomas.

Não bastando, ela voltou a confessar no ano seguinte, no dia 26 de maio de 1732. Denunciou Luis Nunes; Diego Nunes, lavrador de cana e cristão-novo; Antonio Barbalho, que vivia de gados, já defunto; Manuel Henriques, já defunto. Segundo ela, todos declararam-se por crentes, observantes da lei de Moisés e que tinham como prática rezar a oração do Pai Nosso sem dizer Jesus no fim, guardar os sábados como dias santos, fazer jejum no dia grande e não comer carne de porco, lebre, coelho nem peixe de pele. Também denunciou Guiomar Nunes, natural e moradora na Paraíba, que já se encontrava presa pelo Santo Ofício, pois tinha declarado que era crente e fiel à lei de Moisés anos atrás.

Ouvida mais uma vez pelo Santo Ofício, voltou a confessar no dia 30 de maio de 1732, quando denunciou outros seguidores da lei de Moisés: Diogo Nunes, cristão-novo, lavrador de tabaco; Joana Gomes, cristã-nova, solteira, sua parenta, e Mercia Barbalha e Luiza Barbalha, cristãs-novas, solteiras, naturais e moradoras na cidade da Paraíba, presas do Santo Ofício.

A lista criada por Filipa, caso fosse verdadeira, mostrava uma cadeia de conexões; uma verdadeira comunidade judaica na Paraíba. Alguns até já estavam presos. Portanto, ou estamos diante de uma verdadeira rede de praticantes do judaísmo na Paraíba, ou diante de uma mulher desesperada e amedrontada pela fama terrível da Inquisição, a procura de qualquer informação para aliviar a pena que sofreria. Um dado que pode indicar a tendência para a primeira opção se encontra na informação de que ela era casada com um meio cristão-novo, assim como ela.

Filipa tinha sete filhos, um irmão solteiro e sem filhos, e uma irmã viúva, com três filhos. Era cristã batizada, crismada na freguesia de Nossa Senhora

das Neves. Não sabia ler ou escrever e nunca saiu de sua terra. Falava com toda a gente, cristãos-velhos e novos. Disse que suspeitava estar presa pelas culpas que confessou; até então não tinha sido informada, apenas, "[…] que ella está preza por culpas cujo conhecimento pertence ao Santo Ofício e lhe fazem saber, que desta Meza, senão manda prender pessoa alguma, sem nella lavar bastante informação […]."[10]

Em de 30 de maio de 1732, disse que havia 40 anos se apartou da fé católica, tendo passado à lei de Moisés; que acreditava no "Deus do Ceo" e que a ele se encomendava, rezando o Pai Nosso sem dizer Jesus no fim, e que não acreditava na trindade. Filipa voltou a confessar em 16 de junho de 1732, denunciando mais seguidores da lei de Moisés: Sebastião Furtado, cristão-novo, mestre de açúcar; Eugênia Frigueira e seus filhos Francisco e Izabel, naturais e moradores da cidade da Paraíba. No dia 19 de junho de 1732 fez outra confissão, denunciando as filhas do casal anterior, Maria Frigueira, Andreza e Angela.

Filipa confessou nove vezes mas, mesmo assim, o Santo Ofício acreditava que "[…] a re não tem feito inteira e verdadeira confissão de suas culpas."[11] Foi admoestada antes do libelo, em 20 de junho de 1732. Depois da admoestação, confessou novamente em 26 de junho de 1732, pela 10ª vez, denunciando Henrique da Silva, cristão-novo, lavrador de cana; Isabel Henriques, cristã-nova, solteira; Beatris, cristã-nova, viúva; Leonarda, parente, cristã-nova, solteira.

A 11ª confissão foi feita em 5 de julho de 1732. Foram denunciados: Gaspar Nunes, defunto, lavrador de roças; Luis da Fonseca, cristão-novo, lavrador de tabaco; D. Felicia Peres, esposa de Luis da Fonseca, já presa no Santo Ofício.

Por fim, Filipa foi considerada herege apóstata da santa fé católica, o que incorreu em sentença de excomunhão maior e confisco de todos os seus bens e nas mais penas de Direito. Por ter confessado, foi condenada a ir a auto-de-fé público, na forma costumada, para nele ouvir sua sentença e abjurar seus erros heréticos.

Em 6 de julho de 1732, a mulher saiu no auto-de-fé público, na presença do rei D. João V. Na sentença, foi condenada ao confisco de bens, abjuração

10 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9, Processo de Filipa Nunes, fl. 30r.

11 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9, Processo de Filipa Nunes, fl. 42v.

em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, instrução nos mistérios da fé para a salvação de sua alma e penitências espirituais.

Após sua sentença e cumprida penitência, ainda quis denunciar outras pessoas. Em 28 de julho de 1732, delatou seus primos João Nunes, cristão-novo, lavrador de roças; Jorge Nunes, solteiro, cristão-novo, lavrador de tabaco; Ambrosio Nunes, cristão-novo, criador de gados; Isabel da Fonseca, esposa de Ambrosio; outro seu parente, Joseph do Rego, cristão-novo, solteiro, lavrador de tabaco; Dionizia do Rego, outra parenta, irmã de Joseph do Rego, cristã-nova; Simão Rodrigues, cristão-novo, lavrador de cana, e sua mulher Guiomar Nunes.

No mesmo dia também foi presa Mariana Páscoa Bezerra.[12] Natural de Inhobi e moradora no engenho novo, cidade da Paraíba, aos 50 anos de idade foi acusada de cometer judaísmo. Era meio cristã-nova e solteira. Foi presa e depois enviada de Pernambuco para os Cárceres Secretos da Santa Inquisição. Seu processo perdurou até 1735. Levada diante do inquiridor Phelipe Maciel, disse seu nome e sua filiação: filha de Diogo Nunes, lavrador de roça, e Vitória Barbalha Bezerra, cristã-velha. Não tinha culpa que confessar, nem bens para além de uma escrava chamada Nareira, que era uma índia que valia 60 mil réis, dada por seu irmão Antonio Barbalho Bezerra.

Na genealogia, em 15 de abril 1731, vemos que sua ligação ao judaísmo vinha por parte de seus avós paternos, que eram cristãos-novos, naturais e moradores de Pernambuco, então defuntos. Sua mãe era natural do engenho novo e seu pai de Pernambuco. Os avós maternos eram cristãos-velhos, também defuntos. Da parte do pai teve dois tios, defuntos, naturais de Pernambuco, antigos moradores no engenho Velho, Manoel Henriques e Maria Thomas. O primeiro casou com uma mulher que ela desconhecia e teve um filho cristão-novo. Este foi lavrador de roças, casado com Joana do Rego, e teve oito filhos, todos moradores do Engenho Velho, Pernambuco. Teve outro filho natural de uma mamaluca, Gonçalo Nunes, que era sapateiro e casado com uma parda, Paula, sem filhos. A tia Maria era casada com Luis Nunes, lavrador de cana, com sete filhos, naturais da Paraíba e moradores do engenho Velho. Da parte da mãe teve cinco tios: descreveu casamentos e filhos, primos, seus irmãos e irmãs.

12 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3514, Processo de Mariana Páscoa Bezerra.

Além dessa genealogia, outra informação importante foi revelada: Mariana era crismada e só sabia ler letra redonda e não sabia escrever. Mais uma vez questionada acerca do que fazia ali, disse que desconfiava que tinha sido presa por causa de judaísmo, pois ainda não lhe tinham dito a razão, sendo só revelado que estava presa por culpas cujo conhecimento só pertencia ao Santo Ofício.

Insistiu não ter culpas, recusando confessar. Perguntada se em algum tempo se apartou da fé católica, disse que sempre crera na Santa Madre Igreja Católica de Roma. Questionada sobre as práticas judaicas, disse que não rezava oração judaica ou o Pai Nosso sem dizer Jesus no fim; que não guardava os sábados ou a Páscoa dos judeus e que não fazia os jejuns judeus; que não jogava fora a água dos cântaros quando morria alguém de sua obrigação, nem colocava as pessoas que morriam de sua casa em terra virgem, ou metia na boca ouro, prata ou coral.

Foi admoestada a confessar e dar nomes de pessoas que sabia serem apartadas da fé. Mesmo assim, continuou a negar. O promotor do Santo Ofício requereu que ela recebesse um libelo crime acusatório e recomendou que, caso se confessasse, poderia alcançar mais misericórdia. Como ela se recusava a confessar, foi levada a "Sessão na Caza do Tormento", onde os instrumentos de tortura foram mostrados e, diante deles, foi oferecida uma nova oportunidade de confessar.[13] Não aceitando, foi mandada para baixo, retirados seus vestidos, colocada no potro e torturada, enquanto gritava por Jesus Cristo e Nossa Senhora do Rosário.

Por fim, depois de torturada, Mariana confessou que vivia na lei de Moisés, não comia carne de porco, lebre, coelho, nem peixe de pele, rezava a oração do Pai Nosso sem dizer amém no fim, fazia jejum do dia grande, guardava o sábado como dias santos, e que fazia injúrias e desacatos à imagem de Cristo, declarando-se judia.

Com base nessa confissão, foi condenada a auto-de-fé público, em 24 de julho de 1735, com vela acesa na mão. Ouviu sua sentença e fez abjuração, sendo depois instruída nos mistérios da fé, para salvação de sua alma, além de cumprir mais penas e pagar as custas.

Este é o primeiro processo que analisamos em que foi utilizada a tortura durante o processo inquisitorial. Exatamente como aconteceu com Mariana, a

13 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3514, Processo de Mariana Páscoa Bezerra, fl. 175r.

tortura ou o tormento era aplicada na fase final do processo, quando os juízes achavam que o réu omitia dados importantes e foi utilizada até o século XVIII. Entretanto, é importante perceber que ainda não era nem sequer parte da pena, mas integrava o sistema de provas e não podia ser executada em qualquer fase do processo. Era vedada nos casos de depoimentos de acusação totalmente convincentes; quando o réu confessava seus delitos ou estava doente e/ou incapaz de aguentar o sofrimento. Era, ademais, executada em sessão especial, com médico e cirurgião presentes.

Havia duas formas de tormentos na Inquisição portuguesa: o potro e a polé. No potro, o acusado era colocado em uma mesa, o potro, e amarrado pelas "canelas e braços com garrochas de ferro presas com cordas, que por sua vez se ligavam a rodas que permitiam apertar e esticar o corpo dos supliciados."[14] Já a polé consistia em amarrar com cordas os pulsos do acusado junto com os braços atrás das costas, levantando-o através de uma roldana presa no teto. O preso era largado até ficar próximo do chão em pequenos abanos (trato corrido), ou de uma só vez (trato esperto). Parece que foi usada em cerca de 11% dos processos inquisitoriais, sendo 83% aplicada em cristãos-novos judaizantes e 12% em acusados de práticas mágicas.[15]

Às vezes, a tortura não conseguia retirar dos acusados as incriminações imputadas. Este foi o caso seguinte que vamos estudar. Na mesma época também foi presa Luzia Barbalha Bezerra.[16] Levada até à Inquisição e perguntada se queria confessar para "descargo de sua consciencia, salvaçom de sua alma, e bom despacho da sua cauza", disse, em resposta, que não tinha culpas que confessar, nem bens a declarar.[17]

Ela era cristã-nova, mulher solteira, filha de Diogo Nunes Thomas, também cristão-novo, lavrador de cana, natural de Pernambuco, e Vitoria Barbalha Bezerra, cristã-velha, natural do engenho de Velho, moradores no sítio de Embiribeyra, Paraíba. Tinha 50 anos.

A genealogia completa feita por Luzia mostra um claro retrato dos laços familiares na colônia. Seus avós paternos eram Diogo Nunes Thomas e Guiomar Nunes, embora não soubesse suas naturalidades, mas que faleceram na Paraíba.

14 Marcocci / Paiva (2013) 200.
15 Marcocci / Paiva (2013).
16 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 816, Processo de Luzia Barbalha Bezerra.
17 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 816, Processo de Luzia Barbalha Bezerra, fl. 7r.

Os avós maternos, António Barbalho Bezerra e Joana Gomes da Silveira, eram cristãos-velhos, mas ela não sabia de onde eram naturais, moradores no engenho Velho, também faleceram na capitania.

Luzia era órfã e teve dois tios por parte do pai, Manoel Henriques de Andrade e Maria Thomas, já defuntos, naturais do engenho Cirenhem, Pernambuco, moradores em Rio do Meyo. O tio casou com Maria da Fonseca, foi lavrador de roça e teve um filho, Manoel Henriques. Esse primo, cristão-novo, morador e natural do Rio do Meyo, casou com Joana do Rego, sua prima, de quem teve seis filhos, Dionizia, Joam, Pedro, Josepha, Phelippa e Maria, naturais e moradores do Rio do Meyo. A tia casou com Luis Nunes da Fonseca, lavrador de cana, e tiveram sete filhos: Anna da Fonseca, solteira, Luis Nunes da Fonseca, Gaspar Henriques da Fonseca, Joanna do Rego, Guiomar Nunes, Clara Henriques e Phelippa da Fonseca. O primo Luis Nunes da Fonseca era casado com uma de suas irmãs, Guiomar Nunes, com quem teve um filho; assim como Gaspar Henriques da Fonseca era casado com outra irmã, Maria da Sylveira, com quem teve três filhos: Duarte Gomes da Sylveira, Gaspar da Fonseca Rego e Luis Barbalho Bezerra. Joanna do Rego foi casada com Gaspar Nunes, quem desconhecia, e tiveram quatro filhos, Jorge Nunes, Luis da Fonseca, Joanna Rego e Joam Nunes Thomas. A prima Guiomar Nunes foi casada com Simam Rodrigues e não tiveram filhos. A prima Clara Henriques foi casada não sabe com quem, mas teve três filhos, Antonio da Fonseca, Guiomar Nunes e Maria da Fonseca. A prima Phelippa da Fonseca foi casada com Luis de Valencia e tiveram cinco filhos, Estevam de Alenquer, Luis de Valença, José da Fonseca, Maria da Fonseca e Guiomar Nunes.

Por parte da mãe teve cinco tios, naturais e moradores do engenho Velho. A tia Serafina de Morais era solteira. O tio Duarte Gomes foi casado com Maria da Silveira e não teve filhos. O tio Antonio Barbalho viveu no seu morgado e foi casado com Maria Teixeira com quem teve três filhos: Andreza, Salvador e D. Joana Gomes da Sylveira. Esta última casou-se com Joam Peixoto com quem teve nove filhos: Joze Gomes, D. Luzia, D. Joana Gomes, Antonio Barbalho, Joam Peixoto Bartholomeu Peixoto, Duarte Gomes da Sylveira Bezerra, Joze Fialho, D. Quiteria, cristãos-velhos, naturais e moradores no engenho Velho. O tio Antonio Bezerra foi casado com Anna da Costa e não tiveram filhos. E que a tia Maria Barbalha de Bezerra foi casada com Balthazar da Rocha Bezerra e viviam de alugar os seus escravos e tiveram sete filhos, Maria Bezerra, Simam da Rocha, Antonio da Rocha, Balthazar da Rocha, Miguel Barbalho, Manoel da Rocha e Archangela da Rocha, além

de outros que morreram pequenos, cristãos-velhos, naturais do engenho velho. A prima Maria Bezerra ficou viúva de Manoel Ribeyro de Carvalho, sem filhos. Os primos Simam da Rocha e Antonio da Rocha eram solteiros. O primo Balthazar da Rocha era casado com D. Mariana, sem filhos. O primo Miguel Barbalho era casado com Maria Jacome Barbalho, sem filhos. Seu primo Manoel da Rocha foi 'mal casado' com Magdalena de Luna, com quem teve um filho, Antonio da Rocha, e teve outro filho de uma irmã dela, Joanna Gomes da Sylveira, chamado Joam Gomes da Sylveira. A prima Archangela da Rocha foi casada a primeira vez com Ventura Parente Pereira, com quem teve quatro filhos, Joam, Maria Barbalha, D. Ignacia, D. Luzia; pela segunda vez casou com Pedro da Rocha Bezerra, com quem teve o filho Matheus.

Ela tinha sete irmãos. Diogo Nunes Thomas, lavrador de roças e de tabaco e casado com Catherina Pereira Barreto, quatro filhos solteiros, moradores do engenho Velho; Joana Gomes, solteira e mãe de um filho com Manoel da Rocha; Antonio Barbalho Bezerra, defunto, criador de gados e lavrador, solteiro e morador no sertão do Podî; Maria da Silveira, viúva de Gaspar de Henriques, três filhos; Guiomar, casada com Luiz Nunes da Fonseca, seu primo; Thereza Barbalha e Mariana de Paschoa Bezerra, solteiras.

Ressaltamos o conceito aqui utilizado de 'mal casado', que é como ela descreveu a relação do primo com sua esposa e adicionou um outro relacionamento ocorrido, com sua irmã, que gerou outro filho. A ideia de mal casamento existia nesse período, como também a de um bom casamento, como vimos na literatura da época. Além da descrição literária, o conceito era aplicada às situações corriqueiras da vida colonial. Ademais, o número de filhos em cada família variava, e não era incomum segundos casamentos. Luzia relatou vários núcleos familiares, nem sempre com muito filhos, e nem sempre as pessoas casavam.

Disse ser cristã batizada no engenho de Inhobim, na Igreja de São Cosme e Damião, pelo pároco D. João, onde também foi crismada. Era cristã praticante, ia às missas e se confessava. Aprendeu a ler e escrever, mas naquele momento tinha problemas de visão.[18] Nunca saiu de sua terra. Ela suspeitava estar presa por culpas na fé que lhe imputaram seus irmãos e seu pai, que estavam presos. Continuou a dizer que não havia culpas por confessar e voltou ao cárcere.

18 Sobre mais detalhes acerca da educação dos acusados de judaísmo e sobre a Inquisição na capitania da Paraíba, ver Feitler (2003).

Na gênese, em 29 de março de 1732, repetiu que nunca se apartou da fé católica, sem se preocupou com os dias santos ou a páscoa judia, nem os jejuns judaicos nas segundas, quintas ou no dia grande da rainha Ester; nem deixava de comer animais por conta de cerimônias judaicas.[19] Voltou ao cárcere e negou, novamente, as acusações de judaísmo em 5 de setembro de 1732.

Foi duas vezes admoestada a confessar antes do libelo e alcançar mais misericórdia antes de lhe ser lido o libelo, mas sustentou que não tinha culpas a confessar.[20]

Foi acusada de ter jejuado com pessoas da sua nação e cometer outros rituais judaicos, tendo vivido na lei de Moisés, feito jejum no dia grande, sem comer carne de porco, lebre, coelho e peixe de pele e rezado o Pai Nosso sem dizer amém no final, além de guardar o sábado como dia santo. Foi também considerada herege apóstata da fé católica, impenitente, incorrendo em sentença de excomunhão maior, confisco de todos os seus bens para o Fisco e Câmara Real e nas mais penas de direito.

Quanto à defesa, informou que faria por procurador, Antonio Coelho de Miranda, jurado no dia 12 de setembro de 1732, que continuou a negar os atos judaicos a que foi imputada e nomeou seis testemunhas para provar sua inocência. O Santo Ofício passou ofício para o Brasil, pedindo o cumprimento da diligência e a escuta das testemunhas, com a relação das perguntas que desejavam obter respostas.

Foi inquirido primeiramente o Padre Luis de Mendonça da Costa, em 8 de março de 1733. O padre respondeu a tudo conforme os depoimentos de Luzia, de como era boa cristã, mas não sabia se ela jejuava no dia grande nem se comia peixe de pele. A segunda testemunha foi outro padre, Manoel Rodrigues Pereira, que testemunhou que ela era boa católica, temente a Deus e que nada sabia sobre seus atos judaicos secretos. Ambos conheciam Luzia desde pequena.

Em 9 de abril de 1733 foi chamada Maria das Neves, cristã velha de 'bons procedimentos', 40 anos, solteira, à capela do padre Gonçallo de Gouvea Serpa, comissário do Santo Ofício. Perguntada de início se sabia a razão de ser ali chamada, negou, como os outros fizeram. Conhecia Luzia desde

19 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 816, fl. 17r, Processo de Luzia Barbalha Bezerra.

20 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 816, fl. 27r, Processo de Luzia Barbalha Bezerra.

pequena e tinha frequentado sua casa muitas vezes. Também confirmou que era católica temente a Deus, recolhida e trabalhadora, "ganhando pelo seu trabalho com que se poder sustentar."[21] Inclusive, fazia orações à noite, em um altar que possuía em casa, assistia missas aos domingos quando podia, pois por ser pobre não podia ir todos os domingos à Igreja – como já mencionamos os empecilhos práticos que as pessoas tinham no contexto colonial de se locomoverem até as Igrejas. Confessava e comungava. Disse que viu Luzia trabalhar nos sábados, razão pela qual achava que não guardava este dia. Que ela comia o que achava.

A pobreza de Luzia dava espaço a práticas hereges. Em 10 de abril de 1733, testemunhou Marcelina da Fonseca, viúva de Bartholomeu Roiz Rodrigues, cristã-velha, por volta dos 65 anos, moradora do engenho Novo. Perguntada se conhecida os cristãos-novos que moravam no engenho de Inhobim e foram presos pela Inquisição de Lisboa, disse que sim, mas não nomeou Luzia, pelo que tiveram que citar seu nome. Disse que Luzia era católica e não lhe parecia que fosse judia, "[...] era recolhida e trabalhava para se poder sustentar por cauza da sua pobreza."[22] Ela visitava-lhe de tempos em tempos e sabia que ela ia à missa quando podia, por causa da pobreza, e que se confessava e respeitava o sacramento. Não sabia se guardava os sábados, pois não ia nesse dia à sua casa.

Em 11 de abril de 1733 testemunhou outro padre, Gonçalo de Gouveia Serpa. Era seu vizinho e frequentava a casa dos pais de Luzia. Ela parecia-lhe honesta e verdadeira católica, temente a Deus e que trabalhava nos sábados nas suas "custuras e rendas", e que comia peixes de pele. Luzia foi descrita por todos como uma mulher que se sustentava a partir de seu trabalho na lavoura e até pela venda de costuras e rendas que fazia nos sábados. Solteira, mulher e sustentada por si, não era mantida nem tida por ninguém.

Luzia foi citada para a prova de justiça em 16 de setembro de 1732.[23] Entregaram a Luzia uma cópia da prova que tinham contra ela para formar interrogatórios. A culpa estava baseada em discursos de testemunhas da justiça – sem identidades – que diziam que Luzia esteve em companhia

21 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 816, fl. 48v, Processo de Luzia Barbalha Bezerra.

22 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 816, fl. 49v, Processo de Luzia Barbalha Bezerra.

23 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 816, fl. 54r, Processo de Luzia Barbalha Bezerra.

de pessoas de sua nação e com elas fez jejum no dia grande, por observância da lei de Moisés, quando só comeu peixe. Outra testemunha dizia ter visto e ouvido ela com gente de sua nação, declarando a lei de Moisés e rezando o Pai Nosso sem dizer Jesus no fim. Uns repetiram as acusações do jejum do grande dia e a reza sem Jesus no fim. Outro disse que ela guardava o sábado, fazia jejuns e rezava o Pai Nosso. Uma outra pessoa que lhe perguntou, certa vez, que lei seguia e ela disse que a lei de Moisés. Lá viu o nome de Philipa da Fonseca, sua prima, que também testemunhou contra Luzia e foi reconciliada com a Inquisição por culpas de heresia que confessou. Dizia que testemunhava espontaneamente, por desencargo de sua consciência. Assim como Floriana Rodrigues, em Lisboa, reconciliada com a Inquisição por culpas de heresia, confessou que Luzia era judia, guardava o sábado, rezava sem dizer Cristo e não comia algumas carnes. Conhecia a ré desde a meninice, por serem parentes e amigas. Que estava com Luzia em sua casa há nove ou 10 anos atrás quando ela se declarou observante da lei de Moisés.

Publicada a prova de justiça, foi colocada em sessão de tormento, lançada no potro e torturada até que um médico observou que ela não era mais capaz de receber os maus tratos. Foi, então, levada ao seu cárcere, onde ficou a gritar por Jesus e sua inocência.

A sentença foi publicitada em auto-da-fé em 24 de julho de 1735, mesmo ato em que Mariana foi condenada, a abjuração de veemente, cárcere a arbítrio dos inquisidores, penitências espirituais e pagamento de custas.

O próximo processo é de uma mulher mais nova e vinda do reino, Filipa Gomes Henriques, cristã-nova, 35 anos quando foi presa pela Inquisição em 9 de abril de 1731 na Paraíba e enviada aos cárceres da Inquisição em Lisboa.[24] Era portuguesa, natural de Vila Real, arcebispado de Braga, mas morava no engenho Velho, termo da Paraíba, bispado de Pernambuco. Filha de André Lopes, mercador, e Maria Henriques; era solteira e sem filhos.

Do inventário, descobriu-se que não tinha qualquer bem a ser declarado. Inicialmente, não tinha culpas a declarar. Por isso, passou-se à sua genealogia. Por parte de seu pai não sabia se teve tio algum, mas por parte de mãe teve um tio chamado Pedro Dias Vila Real, solteiro. Ela tinha dois irmãos, Diogo Lopes Vila Real, cristão-velho, solteiro, e Isabel Henriques, cristã-

24 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10, Processo de Filipa Gomes Henriques.

nova, solteira. Ela era cristã, batizada na freguesia de São Pedro de Vila Real, ia à Igreja, ouvia missa e pregação, confessava. Pensava estar presa por inimizades.

Quis confessar passados uns meses. Havia cerca de 24 anos, estando ela na casa de seu tio, então morto, escutou dele que se quisesse salvar a sua alma teria que crer na lei de Moisés e não na de Cristo. Para tanto, ela tinha que fazer jejum do dia santo no mês de setembro, guardar os sábados de trabalho e dias santos e rezar o pai nosso sem dizer Jesus no final. Ela aceitou, dizendo ao tio que, dali por diante, viveria na dita lei. Ela acrescentou estar muito arrependida de ter cometido tais culpas e pedia perdão.

Filipa mudou abruptamente sua posição quanto às suas práticas. Ainda relatou várias ocasiões em que confirmou ser crente da lei de Moisés, inclusive com seus irmãos, para a salvação de sua alma. No total, denunciou 24 pessoas como praticantes do judaísmo.

Na crença, Filipa confessou novamente que se separou da religião de Cristo havia mais ou menos 24 anos, rezava o pai nosso sem dizer Jesus no fim, não acreditava na santissíma trindade, nem nos sacramentos da Igreja, nem em Cristo e que ainda esperava o Messias. Entretanto, frequentava a Igreja, ouvia missa e comungava. Mas de presente tinha fé em Jesus Cristo, em quem esperava salvação de sua alma. Mesmo assim, ainda foi admoestada antes do libelo a confessar mais. "Porque a re não tem feito inteira e verdadeira confissão de suas culpas nem satisfactoria antes muito deminuta simulada e fingida porque não declara todas as pessoas com quem se comunicou na crença da ley de Moyses (...)."

Condenada como herege apóstata, como confitente ficta, simulada e falsa, incorrendo na pena de excomunhão maior, confisco de todos os seus bens, abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, além de penitências espirituais.[25] Levada pelos inquisidores, foi ao auto-de-fé público, para nele ouvir sua sentença e abjurar seus erros heréticos. O auto, que condenou Filipa Gomes Henriques, aconteceu na Igreja do Convento de São Domingos, em Lisboa, em 6 de julho de 1732.

Através da análise deste processo e do de Filipa Nunes, percebemos que caso a Inquisição achasse que a acusada não tinha sido verdadeira, usando de

25 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10, Processo de Filipa Gomes Henriques, fl. 33v.

falsidade, a pena era aumentada, com mais consequências sociais. Ao ser considerada herege apóstata, a ré recebia excomunhão maior, chegando a ter os bens confiscados, cárcere e ter que usar hábito penitencial perpétuo. Mais uma prova de que, uma vez envolvida nas garras da Inquisição, não havia chance de se sair intacta.

This page intentionally left blank

Conclusões

Esta pesquisa analisou fontes primárias do período compreendido entre 1661 e 1822, anos da assinatura do Tratado de Haia e da Independência do Brasil, respectivamente. Entretanto, fontes anteriores a 1661 foram utilizadas para embasar e construir os alicerces do pensamento normativo do período em análise.

Neste livro, observamos as pessoas e estudamos as mulheres que iam e vinham pelo Império ou que, simplesmente, ficavam em um certo local, neste caso, a Paraíba. Identificamos quem eram essas mulheres, de onde vinham, o que faziam, como sobreviviam, qual condição financeira e familiar compartilhavam, quais redes recorriam e quais capacidades jurídicas exerciam.

Para encontrar estas mulheres na História do Direito tivemos que nos despreender das conhecidas fontes do Direito mais limitadas à legislação. Para além das leis, usamos como fontes normativas a doutrina portuguesa; as fontes do *Ius Commmune*, a literatura, as leis que circulavam no Império português e, principalmente, as práticas que criaram e retroalimentaram normas – as situações do dia-a-dia das pessoas na colônia.

Com estas fontes, mostramos que existia uma pluralidade de normatividades que podem ser observadas nas normas do *Ius Commune* e do *Ius Proprium* que circulavam à medida que portugueses e europeus passavam e ficavam pela capitania da Paraíba, nas práticas de diversas 'tribos' de índios e de diversos povos de várias partes da África. Entretanto, o estudo do período colonial paraibano implicou admitir que estas normatividades não podem ser separadas, pois nunca existiram isoladamente, mas sempre em interação umas com as outras.

Utilizando de três argumentos centrais, estabelecidos no início deste livro, desenvolvemos seus conteúdos com base nos documentos. O primeiro deles consiste em demostrar que não existe uma experiência feminina única. As experiências das mulheres na colônia variavam conforme a 'diferença' era entendida no período. Elas são muitas, e suas histórias transformam-se à medida que analisamos a qual condição e status esta mulher pertencia, qual religião e quais opções sexuais faziam.

Utilizamos, assim, o gênero enquanto uma categoria de análise da História do Direito, identificando sua construção nas experiências da diferença e nas definições do que era ser homem ou mulher, que não podem ser confundidas com uma separação estática e única. Poderíamos ter analisado várias outras formas construídas da compreensão da sexualidade no período, mas delimitamos, nesta obra, o estudo da diferença, relatado em várias jurisdições, campos e tempos, entre homem e mulher. Neste sentido, defendemos o uso da História das Mulheres, pela coerência e contextualização feitas do conceito mulher no período em análise.

Assim, o primeiro passo a ser trilhado como conclusivo é que, como o Direito não se resume a um discurso apenas legalista, especialmente neste período em estudo, existe uma instabilidade em como os discursos normativos concebiam a diferença entre a mulher e o homem.

No nosso contexto e local, nem todos os discursos normativos compartilharam da mesma forma a ideia da inferioridade incondicional da mulher, como também muitos não dividiam a ideia da igualdade plena. Em geral, nas idealizações discursivas e normativas, havia uma mulher que compartilhava várias virtudes exaltadas, teoricamente mais privilegiada e protegida, além de aceita socialmente. No entanto, também havia outras evitáveis e incorrigíveis.

Em alguns autores ou categorias legais, transpareceu uma mulher que deveria viver debaixo da mão de outro homem e de uma vontade melhor expressa pela voz dele, onde a virgindade e a castidade eram as virtudes mais exaltadas, associadas à própria honra da família, incorporada na figura do homem *pater*. Esta virgindade, por exemplo, era tão apreciada que tinha um preço dotal proporcional à qualidade da mulher. Este discurso estava próximo do ideal que protegia os sujeitos que estavam dentro de um casamento reconhecido pela Igreja e pelo poder secular, moldado por um modelo heterossexual, monogâmico, formador de um vínculo inquebrável até à morte. Noutros discursos, autores escreveram condenando-as e diminuindo-as. Outros as exaltavam, principalmente quando estavam relacionadas à discussão do exercício do poder. Muitas mulheres, entretanto, defendiam a sua condição ou natureza.

Não há, portanto, uma identidade na caracterização da 'natureza' da mulher. Entretanto, perpassa, muitas vezes, um caráter heteronormativo nas obras e nas normas. Por vezes, privilegiou-se e protegeu-se, no discurso legal e doutrinário, um modelo baseado na heterossexualidade, na monoga-

mia para as mulheres, nos ensinamentos da Igreja e no medo da Inquisição. Neste modelo, os desvios eram punidos, em especial, sodomitas, bígamos, prostitutas e adúlteras.

Esse era o discurso de 'cima para baixo', que revela, por outro lado, que outras formas e usos da sexualidade eram conhecidas e praticadas, como o hermafroditismo, a troca de sexo, o transvestismo e a homossexualidade. Entretanto, algumas normatividades investiam na condenação dessas práticas; baseavam-se em recomendar a relação heterossexual como a normal, honesta e em conformidade com a religião. À época, a medicina, enquanto outro discurso normativo, colaborou na construção de um saber específico sobre os corpos, bestializando esses desvios e dando significados específicos ao que havia de diferente nos corpos das pessoas: as genitálias, a gestação, a menstruação e a amamentação.

Quando se tratava de escolher com quem casar, uma vasta literatura moralista aconselhava regras para um bom casamento. Um tipo de igualdade entre a mulher e o homem era pregada, embora fosse salientado o equilíbrio que atribuía papéis diferentes entre o mundo doméstico e o exterior. A igualdade se referia à idade, economia, formosura e era garantia do amor entre os cônjuges. Estamos, é certo, em um período em que se convivia com a desigualdade jurídica entre os sexos, mas se pregava uma igualdade entre parceiros no casamento referente às condições sociais, de idade e condição econômica. Contudo, dentro do casamento, a mulher foi colocada no lugar de dona do espaço doméstico e das coisas pequenas. O casamento, todavia, sem idealizações, não era perfeito. Embora o vínculo criado fosse inquebrável enquanto um dos cônjuges estivesse vivo, a separação deles era possível na esfera eclesiástica.

Entretanto, entre os extremos, os documentos deste livro mostraram que havia um enorme leque de vivências e práticas de mulheres no espaço colonial que não estavam nem em um extremo, nem também no outro.

Dentro ou fora do casamento, as mulheres eram mães, por exemplo. Embora o casamento fosse determinante para a legitimidade dos filhos, muitas mães solteiras batizaram sozinhas seus filhos de pais incógnitos. Embora normas médicas e a teologia moral exaltasse a maternidade e mostrassem um corpo de funcionalidade maternal, as experiências eram diversas: as mulheres da Paraíba abandonaram crianças, criaram filhos sozinhas e doaram seus bens para sustentar filhos naturais. A maternidade, assim, era um espaço de várias práticas: mães solteiras que assumiam os filhos, mães

que abandonavam crianças em encruzilhas, misericórdias ou casas de outras pessoas que talvez tivessem mais condições econômicas. Mães que podiam nunca serem identificadas; mães que assumiam relacionamentos para além do casamento segundo o Concílio tridentino, mesmo que fossem concubinatos com religiosos. Como casar tendo professado votos religiosos poderia acarretar problemas com a Inquisição, os concubinatos foram a solução para muitos religiosos, mas também para esconder muitos abusos sexuais. Acobertados pela religião, homens se escondiam atrás dos hábitos para tocar seios e pernas, chantagear o favor divino em troca da intimidade feminina. Ser homem ou mulher fazia toda a diferença neste contexto.

Se mulheres abandonavam filhos por várias razões, inclusive para esconder identidades, especialmente a dos pais, elas também agiram ao contrário. Homens e mulheres pediram publicamente o reconhecimento e legitimação dos filhos ilegítimos – em muitos casos a proteção do patrimônio podia ser mais importante do que a moralidade de um modelo. Padres viveram relacionamentos estáveis e constituíram famílias com companheiras. Quando, por vezes, elas tinham a identidade revelada, chegavam até a continuar lutando pela legitimação dos filhos após a morte do companheiro.

A maternidade não era idealizada, nem instintiva. Para além das classificações e das consequências da letra da lei, as pessoas viviam como podiam. Neste sentido, o parentesco desdobrou-se em vários aspectos: religioso, emocional, físico (dos corpos), de comunicação, de espaço e corporativo.

Também acontecia de mulheres cometerem ou serem vítimas de crimes, outro contexto onde podemos observar a confusão das normas sobre a 'natureza' dúbia feminina: ora eram más, ora ingênuas. Ora mereciam ser severamente punidas, enquanto outras eram relevadas das penas em razão de seu 'sexo'.

A viuvez, que podia então quebrar o vínculo, permitindo até um segundo casamento, também era diferente para homens e mulheres: elas podiam ser viúvas honestas ou não. Deveriam, preferencialmente, evitar um segundo casamento, porque poderiam ter mais filhos, complicando as situações patrimoniais. No entanto, nem mesmo diante dos obstáculos, as mulheres da Paraíba deixaram de reivindicar seus bens relativos ao primeiro matrimônio em conflitos de jurisdições e pela posse. Tampouco casaram menos uma segunda vez.

Na condição de herdeiras, as mulheres na Paraíba assumiram a tutoria dos filhos para contestar suas heranças e pediram diretamente ao rei sesmarias

que tinham ocupado, além de cobrarem créditos de seus viúvos para sobreviver e, ainda, deixavam testamentos, mostrando que possuíam e controlavam bens. Também dotaram outras mulheres e libertaram escravos, exigiam ofícios dos seus pais mortos para atrair um bom casamento, além de brigar com irmãos para ter preferência nas heranças. Em vários casos, ficou acentuada a capacidade contratual das mulheres na colônia.

No entanto, nem todas as mulheres eram 'ricas' e possuíam bens, nem muito menos a maioria delas. Embora participassem ativamente da vida econômica da colônia, muitas dessas mulheres eram pobres, de posições sociais consideradas inferiores em Portugal, mas que na colônia podiam ter outro destino, diferente. Por exemplo, muitas puderam casar 'melhor' na colônia, por serem consideradas mais 'brancas'.

Dessa forma, no Brasil colonial, a igualdade foi constituída por exceções ou relativizações no contexto colonial. As mulheres, de todos as condições e status, incluindo órfãs e prostitutas indesejadas em Portugal, eram almejadas no Brasil por certos grupos. Trazer mulheres brancas, de qualquer fama, foi uma solução pragmática típica dessa colonização. O rei tinha que imaginar soluções específicas para aumentar as chances de potenciais mães brancas na colônia, 'cristãs e civilizadoras', recepcionando prostitutas, órfãs e degredadas como esposas. À flexibilidade da igualdade, acrescentamos as exceções sobre afinidade e consanguinidade e de condições. Elas floresceram no Brasil, dispensas por aproximação familiar e em razão do cargo exercido.

Essa mobilidade social flexibilizava o status, às vezes se sobrepondo à cor da pele: mulheres brancas ricas tinham um status diferente de um homem forro mulato; as próprias mulheres brancas que trabalhavam podiam realizar a mesma tarefa para sobreviver ou para se entreter no espaço doméstico. Entre as mobilidades, a nobreza da terra, como foi estabelecida na Paraíba, juntava nobiliarquia com riquezas locais para manter o poder na Capitania nas mesmas famílias. A diferença entre homem e mulher não era absoluta neste período.

As diferenças também se fazem ver quando, muitas vezes, mesmo com toda a preparação, o casamento não acontecia porque os homens, depois de ter relações sexuais com as mulheres, abandonava-as. Nas fontes sobre a capitania da Paraíba, os casos de estupro e sedução aconteceram entre pessoas conhecidas, com quem já se tinha algum relacionamento. A promessa de casamento conduzia os noivos prometidos a terem relações sexuais. Nestas situações, circularam os conceitos de casamento segundo o Concílio triden-

tino, banhos, promessas e honra. Mas eles tratam de mulheres de condição social privilegiada e com direta comunicação com o rei. Os casos de estupros violentos não se encontram nos arquivos que procuramos, mas há indícios de que eles eram recorrentes, mas não eram investigados por causa da corrupção de homens poderosos na Paraíba.

Com estes casos, contestamos detalhamente com os documentos o modo como os autores do século XIX e primeiras décadas do século XX leram o período colonial, que incluía uma perspectiva da superioridade da 'raça ariana'; das, apenas, benesses trazidas pelos portugueses durante a colonização (que chegara para 'salvar' o 'selvagem') e na compreensão das mulheres em figuras fixas e permanentes como branca, negra, índia e mestiça, cada uma com suas características próprias, gerais e imutáveis. Não há nada que seja fixo nas mulheres da Paraíba colonial, nem quanto à condição, status, incluindo posição social ou religião. Cada nome, cada número, cada documento, cada carta retratou uma história única e viva, com experiências próprias e plurais. Não havia consenso sobre a natureza da mulher, nem sua essencialização, nem muito menos a consideração de um modelo único de mulher na prática.

Por isso, a faceta interseccional nos permitiu associar 'classe e raça', nos termos de hoje usados pela abordagem interseccional, mas melhor dizendo no período em análise, posição, estado e qualidade. Ao contrário da historiografia que tentou manter os modelos fixos que vimos na introdução deste livro, os documentos do passado, preservados e à disposição do presente e dos pesquisadores futuros, mostram que não há uma só mulher, mas uma mulher de determinada posição social, religião, com determinada cor de pele. E nenhum destes fatores pode ser visto isoladamente.

No segundo argumento defendido por este trabalho, a partir do entrelaçamento de documentos de diferentes naturezas, ficou claro que o Direito que vinha de Portugal não foi inteiramente nem literalmente aplicado à colônia. Não obstante, a documentação possível de ser estudada e coletada nos arquivos de Portugal e do Brasil esteve predominantemente enquadrada no modelo e linguagem da burocracia portuguesa. Sendo assim, na falta de outros documentos, o exercício possível que nos restou foi tentar observar, para além da forma do documento, as práticas que os textos relatavam.

Para isto, foi preciso entender e estar treinado no formato desta administração. E, para além de um formato preestabelecido, estas formas deram corpo a emoções de pessoas, reclamações, contestações, ação e resistência

ou contribuição. Os documentos são os meios pelos quais várias práticas tomaram formas. E se esta forma pode até parecer a mesma, tentamos usar os desenvolvimentos da História das Mulheres para fazer uma análise que nos contasse a História do Direito de várias mulheres segundo suas práticas.

Vimos como instituições, normas, leis, administradores e colonizadores atravessaram o Atlântico para povoar o 'novo mundo'. A intenção não foi reescrever toda a História da colônia, mas mostrar de onde vinham os escravos que foram trazidos forçadamente para a Paraíba; como não existia um índio, mas índios e diferentes grupos; e como esta administração que moldou a forma dos documentos tentou classificar as pessoas.

A justiça colonial funcionava em jurisdições: secular, eclesiástica e inquisitorial, mas novos cargos para a administração local foram criados, como os donatários, capitães, governadores gerais, juízes especiais como os privativos das causas das liberdades dos índios e os procuradores destes. No entanto, enviados de Portugal ou nascidos na Paraíba, logo se tornaram uma elite local com poderes longe de Lisboa, onde eram nomeados ou confirmados.

Novas instituições foram estabelecidas. O Conselho Ultramarino, por exemplo, foi inaugurado para cuidar dos assuntos coloniais e esteve presente na Paraíba, mesmo que centrado e administrado em Portugal. Algumas dessas instituições reproduziam estruturas do reino, como a Relação da Bahia no Brasil e a Casa da Suplicação em Lisboa. Outras só no fim do período colonial viajaram para a colônia com a família real, caso da Mesa da Consciência e Ordens. O governo e a aplicação da justiça variaram também nas mãos de donatários, religiosos e senhores de engenhos, fazendo com que nos supostos 'recantos' do Império, a vida e o as normas acontecessem como verdadeiros centros do mundo.

O dote, um dos primeiros institutos analisados, sofreu adaptações ao atravessar o Atlântico, assumindo posições e ambições diferentes. Mostrou peculiaridades na sua composição: podiam não ser escritos, ser constituídos por escravos índios, mulatos e negros – às vezes, somente por eles; por terras, devido ao seu valor na colônia; e por ofícios e hábitos, mais fáceis de serem concedidos do que reconhecimento em riquezas. As guerras contra os batavos na região paraibana deixaram marcas específicas na sua história: muitos ofícios foram dados em reconhecimento pelos serviços prestados nas guerras contra Holanda, gerando possibilidades de usá-los como dotes das filhas em uma terra destruída. E muito se teve que pagar na Paraíba pela paz seguida à guerra e para o dote da princesa Catarina de Bragança.

No entanto, a incerteza prevalecia, revelada em pedidos especiais destes postos ao rei. Não faltaram documentos de mulheres requerendo ao monarca a confirmação dos ofícios de seus pais como garantia de um dote futuro, o que revelou que esta concessão não era imediata ou certa. Ademais, embora haja muitos casos de dotes, encontramos menos de cartas de ametade, o que pode ser justificado pelo menor rigor nas formalidades na constituição das cartas ou opções pela vida em concubinato.

Embora no discurso escrito das normas o casamento segundo o Concílio tridentino prevalecesse, outros documentos mostram que, na prática, houve muita tolerância nos relacionamentos das pessoas. Casais viviam em concubinatos pelas próprias condições da colônia, em razão dos altos custos para realizar o casamento na Igreja. A própria ignorância da doutrina, numa terra onde a educação era um privilégio mais acessível a homens e religiosos, pouco chegando à população, também contava na hora de viver a dois.

Esses relatos permitem constatar que os casais contestavam a eternidade e supremacia do casamento segundo os parâmetros tridentinos, arranjando maneiras de driblar situações talvez inconfortáveis. Os moradores da Paraíba se divorciavam e viviam com um segundo companheiro ou companheira, revelando, mais uma vez, que a retidão ideal desejada pela Igreja nem sempre prevalecia sobre a sexualidade e afeições das pessoas.

Na esfera das normatividades religiosas, o barroco nos trópicos inaugurou um novo estilo, a partir do qual os religiosos exploraram índias, viveram com mulheres, tiveram escravos e terras. Depois que o rei proibiu a construção de mosteiros para mulheres na colônia, mas permitiu a existência de recolhimentos, notamos nos documentos a falta de estabelecimentos religiosos e a existência de um recolhimento na Paraíba, o que demonstra como as mulheres se adaptavam para fugir às regras, construindo recolhimentos em vez de mosteiros. Mulheres podiam recolher-se sem votos em recolhimentos, quando era proibido pelo rei professar e construir mosteiros pela necessidade de mulheres brancas casadoiras apreciadas no 'novo mundo' e objetivos iniciais da colonização de povoamento do território com pessoas específicas.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, a legislação própria da jurisdição eclesiástica feita para a colônia, embora tentassem se mostrar como novas, fixaram poucas mudanças normativas em relação à metrópole, excetuando a declaração expressa do casamento dos escravos. Mas foi a necessidade que acabou por demandar de Roma soluções pragmáticas e mais prováveis para o casamento dos infiéis no Brasil, desvendando mais um

capítulo acerca do casamento segundo a lei da natureza nesta parte do Império.

O conceito de casamento segundo o Concílio tridentino também foi imposto aos índios, através da exigência das solenidades do casamento, da monogamia, da ideia de incesto até culminar na posterior possibilidade declarada por carta régia do casamento entre índios e portugueses sem que estes ficassem infamados, regra que repercutiu na Paraíba e nos vários registros de casamentos que se seguiram. No século XVIII, quando os índios começaram a aparecer casados nos registros paroquiais, outras formas de convivência também puderam ser encontradas. Embora alguns tenham casado, muitos viveram em concubinato e registraram seus filhos, ou, ainda, tiveram filhos enquanto solteiros, cometendo adultérios ou assumindo filhos abandonados.

Mas, nem sempre, os aldeamentos e missões agiam como esperado, e a resistência chegou até a unir índios e escravos na Paraíba. Ademais, antes da reforma pombalina, os padres deveriam cristianizar e 'domesticar' os índios, tratar e criar os aldeamentos, as juntas de missões, que não existiam na Paraíba e, ainda, ajudar a Inquisição. As práticas, em uma terra de difícil fiscalização pela coroa devido às proporções continentais, abusavam dos limites entre escravização e trabalho pago.

O casamento, como instituição, foi reinventado e, sucessivamente, redefinido pela Igreja, pelo Estado e pelas práticas diárias. Antes de se converter ao cristianismo, os índios possuíam sua própria noção e condições para casar. Nas tentativas de casá-los, segundo o casamento europeu, até o papa teve que intervir para solucionar situações práticas sobre a poligamia, a consanguinidade e afinidades. Quando não se conseguia mudar as práticas que já estavam enraizadas havia séculos, pedia-se mais exceções, na forma de dispensas da proximidade familiar e soluções pragmáticas para escolher uma dentre as várias esposas após o batismo dos infiéis. Próprio do Direito deste período, a ordem do mundo podia ser reestabelecida mesmo que fosse necessário contrariar uma lei escrita ou uma norma geral, por exemplo. Por isso, tantos pedidos eram enviados à apreciação do rei, na tentativa de apelar para a comoção do soberano e atingir uma graça.

Os escravos estiveram, viveram, converteram, casaram, fugiram, suportaram ou se revoltaram contra o trabalho forçado nos engenhos e no meio urbano, participaram de irmandades e cometeram crimes na Paraíba. E eram muitos! Um fato que não pode mais ser negado, como já fez a historiografia.

Assim, no lugar de uma escravidão estanque, havia várias vidas na escravidão: casados, solteiros e concubinatos, rebeldes, associados em confrarias, criminosos … Negamos, pois, o mito do negro bom e dócil e de uma escravidão estática e definida.

Os escravos também tiveram seus casamentos registrados nas paróquias. Autorizados pela lei eclesiástica para casar sem modificar sua condição jurídica, a Igreja e o rei estavam preocupados com o afastamento do concubinato, embora registrassem as mais diversas relações familiares – comprovadas aqui pelos registros de casamentos e batizados de filhos escravos, pelos filhos escravos naturais de concubinatos, escravos batizados como filhos naturais apenas de escravas, sem constar informação do pai, descritos como incógnitos. Na Paraíba, também casaram mais escravos com a mesma origem. Negamos, então, que a escrava foi usada apenas para deleite sexual dos senhores, corroborando a fluidez e a subjetividade da escravidão, que não foi unívoca no Brasil.

Escravos também casaram com pessoas livres ou forras, mas mais escravos homens com libertas e não o oposto, o que corrobora a possível preocupação dos escravos com o destino dos filhos que seguiam a condição da mãe, embora haja um caso de casamento entre branco e escravo.

Portugueses casaram com índias, índios com pessoas não índias, não brancos; cativo casou com índio. Portanto, temos comprovadas as mais diversas combinações de casamentos entre pessoas de diferentes condições na Paraíba colonial e que a categorização era bastante fluida. Quando verificamos a classificação usada nos censos exigidos pelo governo, já no fim do período colonial, notamos uma simplificação dos habitantes do Brasil em brancos, negros, índios e mulatos, o que pode indicar uma classificação menos confusa ou práticas mais simplistas usadas pela administração no exercício do poder, uma vez que generalizavam as pessoas 'miscigenadas' como 'mulatos'.

O que os registros paroquiais mostraram, no entanto, é que existiram diversas combinações das pessoas entre si, casando e registrando seus filhos: cabras, mamelucos, cafuzos, curibocas, pardos, caboclos, crioulos. São estas as qualificações que levavam consigo os moradores da Paraíba, embora nem sempre correspondessem à mesma atribuição. Os registros não seguem um padrão para definir cada um dos termos, sendo usados indistintamente, o que mostra que na vida diária a miscigenação era mais teórica do que efetivamente atribuível a partir da filiação.

A Inquisição, mesmo sem um Tribunal físico na colônia, encontrou maneiras próprias de vasculhar as intimidades, em busca de pecados através de agentes: familiares, padres, visitadores, que atuaram em engenhos ou reuniões improvisadas na falta de instalações próprias. Foram as práticas, entretanto, que deram um movimento direto à viagem das ideias, mas não com menos perigo: bígamos, solicitadores e cristãos-novos, embora longe das burocracias de Portugal, continuavam tendo que comprovar suas origens e casamentos passados; padres viviam próximos aos fiéis que nem sempre confessavam na Igreja, e quando faziam, os confessionários permitiam aproximações mais calorosas.

Mas antes da consciência da realização de um ato condenável pela Igreja, os documentos da Inquisição suportam a ideia de que as pessoas viviam nos mais variados recantos de uma capitania rural, onde as mulheres eram pouco educadas e muitas não podiam sequer ir à Igreja, ficando mais afastadas da complexa teia de normas católicas. Muitas viviam em condições precárias de sobrevivência.

Nos processos inquisitoriais das acusadas de judaísmo, com o intuito de observar como a religião influenciava a situação da mulher na colônia, obtivemos mais informações sobre as famílias nesse contexto, por causa da *gênese* feita pela Inquisição nestes processos. Os judeus, ou supostos judeus, continuaram a ser perseguidos nesse lado do Atlântico e foram presos na Paraíba, principalmente na década de 1730, enviados para Lisboa e condenados.

A maioria dessas mulheres haviam nascido na Paraíba e estavam por volta dos 50 anos quando foram presas. Tinham pouca educação e eram pobres (a maior parte delas filhas de lavradores da terra). Algumas se sustentavam com seus trabalhos, como lavradoras e fazendo bordados e rendas para vender. As necessidades do dia-a-dia se confundiam com as práticas judaicas: as mulheres não iam às missas aos domingos por falta de dinheiro para se locomover quando viviam em lugares mais distantes; às vezes não importava o que comiam, pois comiam o que conseguiam para sobreviver.

Nas gêneses, percebemos as várias possibilidades de composição das famílias: alguns casais não possuíam filhos, enquanto outros chegavam até a ter nove crianças. Nem sempre eles pertenciam ao mesmo núcleo familiar: alguns deixavam suas mulheres e tinham filhos com suas irmãs, outros, ainda, nunca casavam.

Muitos, ainda, casavam mais de uma vez. Os processos de bigamias da Inquisição mostraram casos de segundos casamentos quando os primeiros

cônjuges ainda estavam vivos. As bigamias podem ter acontecido, assim, ou porque as pessoas acreditavam que relamente os primeiros consortes tinham morrido ou porque queriam continuar a viver suas vidas, neste caso, preferencialmente casados.

Assim, na análise da prática do Direito no Império português, encontramos normas específicas para as mulheres, pontuais, sem sistematização em razão do 'sexo' ou de como as instituições deveriam funcionar em relação a elas. Dentre vários institutos analisados a partir dos documentos da capitania da Paraíba, como o casamento, os dotes, as autorizações paternas, a virgindade, a clausura, a viuvez, todos contribuíram para fortalecer o argumento dos papéis diferenciados dos sujeitos em uma sociedade regida por poderes, que não eram centrais, mas múltiplos e construídos.

Passo a passo, descortinamos véus. Nosso estudo mostrou que os poderes vinham de várias instâncias: da boca do médico, do sermão do bispo, do julgamento do juiz, da letra da lei e do perdão do rei. Na falta de homogeneidade e hierarquias rígidas no exercício do poder, os agentes atuavam com alguma autonomia, o que dava espaço a uma rede de intrigas e jogos de poder.

Concebendo esta complexidade, o terceiro argumento deste trabalho tomou forma estabelecida, clara. Além do Direito ser diferente quanto à sua aplicação prática, não existindo enquanto *corpus* separado, a vida cotidiana gerava problemas que necessitavam de soluções pragmáticas que não eram pré-estabelecidas ou pré-estruturadas. Os documentos mostraram que o Direito fornecia soluções e não estruturas fixas para analisar questões.

Essas três conclusões gerais servem ainda para indicar ainda novos caminhos que visualizamos abertos pelos resultados. Reivindicamos um saber específico entre História do Direito, História das Mulheres e o interlace com processos de colonização. Neste sentido, o futuro da discussão sobre as colonizações, a História do Direito e a História das Mulheres precisa ser intimamente relacionado a uma análise espacial, temporal e local, diante de uma Europa que não pode ser confundida com as fronteiras atuais, nem com uma ideia moderna de Estado-nação; nem tampouco com uma 'tradição portuguesa' única e nacionalizada. Ademais, deve-se considerar o feminismo pós-colonial e a interseccionalidade sem confusão com o o feminismo atual. Diferente, as questões de sexo e gênero no período colonial da História do Direito do Brasil precisam considerar os períodos intermédios do Império e as Repúblicas e o início de uma normatização nacional para se poder confi-

gurar uma relação e leitura crítica mais precisas com o presente. Também é necessário refletir sobre os problemas da tradição historiográfica, reconsiderar os arquivos e seus usos políticos, às maneiras de organização de seus espaços, onde se localiza a informação (colônia ou metrópole) e como a historiografia fez uso dela e manipulou classificações.

E, finalmente, ainda há uma grande falta, que este estudo ainda não pôde suprir, de uma perspectiva comparada entre as várias partes do Brasil e as nuances espaciais da colonização entre metrópole e colônia, razão pela qual pouco se fez comparações gerais entre 'uma' mulher brasileira (geral) e 'uma' mulher portuguesa no Império português. Como dito, elas são muitas em um determinado espaço e tempo; mas são ainda mais em vários espaços e tempos (períodos).

A História do Direito das Mulheres Coloniais precisa, assim, considerar, primeiramente, que as categorias de sexo e gênero não são eternas e imutáveis. Pelo contrário, são flexíveis e mudam com as práticas do Direito, nem sempre obedecendo a normas estáticas, como vimos no cotidiano das mulheres na Capitania estudada: quem deveria ser esposa, quem dava o consentimento no casamento dos filhos, como se formavam as famílias, como se puniam os desvios, como fazia diferença ser honesta ou vil, frágil ou má, casta e pura, pobre ou rica, escrava, forra ou livre. O dia-a-dia das pessoas na colônia demonstrou que o Direito nunca foi ideal nem pré-estabelecido, mas autêntico em soluções necessárias, mais prováveis e pragmáticas, ou, muitas vezes, desobedecido. Das práticas, originaram-se novas experiências que influenciavam as normas de um modo geral, retroalimentando-as.

Portanto, não importa o quanto ou qual discurso tente nos convencer da simplicidade e unidade das mulheres. Esta estratégia de simplificação e controle não se sustenta, nem se prova. Na verdade, as mulheres são várias e plurais. Muitas mulheres diferentes, não somente teúdas e manteúdas por outrem.

This page intentionally left blank

Fontes e bibliografia

Arquivos consultados

Arquidiocese da Paraíba (AP)
Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Portugal (AHU)
    Documentos Avulsos Manuscritos da Capitania da Paraíba (AHU_CU_014, Cx., D.)
Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa, Portugal (ANTT)
Arquivo Público do Estado da Bahia, Salvador, Brasil (APEB)
Biblioteca da Ajuda, Lisboa, Portugal (BA)
Biblioteca de Évora, Évora, Portugal (BE)
Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, Portugal (BN)
Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil (BNRJ)

Fontes impressas

Abreu, Capistrano de (1922), Um visitador do Santo Ofício à cidade do Salvador e ao Reconcavo da Bahia de Todos os Santos (1591–1592), Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C.

Abreu, Capistrano ([1907] 2009), Capítulos da História Colonial antes da separação e Independência do Brasil, Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais

Acosta Africano, Christoval (1592), Tratado em loor de las mugeres, y de la castidad, onestidad, constancia, silencio, iusticia: com otras muchas particularidades, y varias historias, Veneza: Presso Giacomo Cornetti

Aegidio, Benedito (1618), Tractatus de iure, et priuilegiis honestatis in duodeviginti articulos distributos, quibus universim honefti ius, ac quod ad singulos personarum status pertin et, explicatur, Ulissipone: Typis Petri Craesbeeck

Affonso, Manoel Jozé, Jozé Francisco de Mello (1772), Novo methodo de partejar, recopilado dos mais famigerados, e sabios Authores, Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues

Alvarez Pegas, Manuel (1670), Commentaria ad Ordinationes Regni Portugalliae, Tomus Secundus. Lisboa: Typographia Ioannis a Costa

Alvarez Pegas, Manuel (1691), Commentaria ad Ordinationes Regni Portugalliae, Tomus Undecimus, Pars Secunda, Ex Typographia Michaelis Deslandes: Ulyssipone

Alvarez Pegas, Manuel (1694), Commentaria ad Ordinationes Regni Portugalliae, Tomus Duodecimus, Typographia Michaelis Deslandes

Amaral, António Cardoso do (1685), Liber Utilissimus Iudicibus et Advocatis, Universitatis Typographi: Conimbricaes

Anchieta, José de (1867), Dos casamentos dos indios no Brasil, in: Revista Trimestral de Historia e Geographia do Instituto Histórico e Geográphico Brasileiro (Rio de Janeiro), 254–262

Andrade, Diogo de Paiva de ([1630] 1982), O casamento perfeito, Lisboa: Livraria Sá da Costa

Anjos, Luis dos (1626), Jardim de Portugal em que se da noticia de algumas sanctas, & outras molheres ilustres em virtude, as quais nascerão, ou viuerão, ou sepultadas neste reino, & suas conquistas, Coimbra: Nicolao Carualho

Antonil, André João ([1711] 2007), Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo

Aquino, Thomas de, Scriptum super Sententiis, liber IV a distinctione XXXIV ad distinctionem XXXVI (distinctione 36, q. unic., art. 2), http://www.corpusthomisticum.org/snp4034.html (consultado em 31/10/2020)

Arrais, Amador (1604), Diálogos, Coimbra: Na Officina de Diogo Gomez Lovreyro, Impressor da Universidade

Azevedo, Diogo Manuel Aires de (1734), Portugal illustrado pelo sexo feminino, noticia historica de muytas heroínas portuguezas que florescerão em virtude, letras e armas. Lisboa Occidental: Pedro Ferreira, Biblioteca Nacional de Portugal, microfilme, F 1967

Barros, João de ([1540] 1874), Espelho de casados, Porto: Imprensa Portugueza

Bernardez, Manoel (1699), Armas da castidade: tratado spiritual, em que por modo pratico se ensinão os meios e diligencias convenientes para adquirir, conserver e defender esta Angelica Virtude: oferecido e dedicado à soberana virgem das virgens Maria, Lisboa: Officina de Miguel Deslande

Bluteau, Rafael (1789), Diccionario da lingua portugueza, 2 tomos, Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira

Boletim do Conselho Ultramarino (1867), Legislação antiga, 40 vols., Lisboa: Imprensa Nacional

Bondade das mulheres, contra a malicia dos homens: relação comica e historica para divirtimento de quem a comprar e utilidade de quem a vender (1759), parte 1, Escrita por sua authora L. D. P. G., Biblioteca Nacional de Portugal, microfilme, F 7793

Cabedo, Jorge (1602), Decisiones Senatus Regni Lusitaniae, prima pars, Olisipone: Ex officina Georgii Rodriguez

Cabedo, Jorge (1604), Decisiones Senatus Regni Lusitaniae, in qua de donationibus regijs circa iurisdictionalia, & iura regalia tractatur, secunda pars, Olisipone: Ex officina Petri Crasbeeck

Cabedo, Jorge (1610), Practicarum Obseruationum, Decisinum Supremi Senatus Regni Lusitanae, pars prima, Ex officina Chalcographica Conradi Nebenii, Impensis Haeredum Nicolai Bassaei, Ossenbachii

Cabral, Antonio Vanguerve (1729), Epilogo juridico de varios casos civeis, e crimes concernentes ao especulativo, & pratico controvertidos, disputados e decididos a mayor parte delles no Supremo Tribunal da Corte, & Casa da Supplicação com humas infignes annotaçoens à ley novissima da prohibição das facas, & mais armas promulgada em 4 de Abril de 1719, Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Pedroso Galram

Caminha, Gregório Martiz (1610), Tratado da forma dos libelos. E da forma das alegações judiciais. E forma de proceder no juízo secular e eclesiástico. E da forma dos contratos, com suas glosas e cotas de dereito, Lisboa: Impresso por Pedro Crasbeecki

Cardim, Fernão ([1583 e 1601] 2000), Tratados da terra e gente do Brasil, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses

Cardoso, Isaac (1673), De Philosophia Libera in Septem Libros Distributa, Venetiis: Bertanorum Sumptibus, Biblioteca Nacional, microfilme, F 6008

Carta Régia de 2 de dezembro de 1808, Sobre a civilisação dos Indios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos, https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-40274–2-dezembro-1808–572464-publicacaooriginal-95565-pe.html (consultado em 31/10/2020)

Castro, Rodrigo de (1689), Universa Muliebri Morborum Medicina, Quinta editio, Coloniae Agrippinae: Sumptibus Servatii Noethen

Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I [1603], Almeida, Cândido Mendes de (ed.) (1870), 14º edição, 5 livros, Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático

Collecção Chronologica dos Assentos das Casas da Supplicação e do Civel – I (1791), Coimbra: Real Imprensa da Universidade

Collecção Chronologica dos Assentos das Casas da Supplicação e do Civel – II (1817), Coimbra: Real Imprensa da Universidade

Collecção das leis do Brasil de 1809 (1891), Rio de Janeiro: Imprensa Nacional

Collecção das leis do Brasil de 1810 (1891), Rio de Janeiro: Imprensa Nacional

Confissões da Bahia ([1618–1620] 2011), Siqueira, Sonia (ed.), 2a ed., João Pessoa: Ideia

Constituições do Arcebispado de Braga (1538), Lisboa: per Germã Galharde: per mandado do principe o senhor ifante dom Anrique eleito arcebispo senhor de Braga primas das Espanhas

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707 ([1707] 1853), São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes

Cuerpo del Derecho Civil Romano a doble texto, traducido al castellano del latino (Digesto) (1897), Publicado por los Hermanos Kriegel, Hermann y Osenbrüggen con las variantes de las principales ediciones antiguas y modernas y con notas de referencias, Barcelona: Imprenta de Redondo y Xumetra

Decretales d. Gregorii Papae IX. svae integritate vna cum glosis restitvtae (1584), Venetiis: apud Magnam Societatem: unà cum G. Ferrario: & H. Franzino

Decretalium Gregorii papae IX compilationis liber V, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_5t38.html (consultado em 31/10/2020)

Decretos e Determinações do sagrado Concílio Tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação, e se hão depublicar nas parochias. Por mandado do sereníssimo cardeal Ifate Dom Henrique Arcebispo de Lisboa, & legado de latere (1564), Lisboa: por Francisco Correa

Decretum Gratiani, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot (consultado em 31/10/2020)

Dezengano, Amador do (1761), Espelho critico, no qual claramente se vem alguns defeitos das mulheres, fabricado na loja da verdade pelo irmaõ Amador do Dezengano, que póde servir de estimulo para a reforma dos mesmos defeitos, Lisboa: Antonio Vicente da Silva

Dias, Baltazar (1738), Malicia das mulheres: obra novamente feita, e chamada Malicia das mulheres, porque nella se trataõ muitas sentenças, authoridades à cerca da malicia, que ha em algumas dellas, e assim trata, como duas mulheres enganaraõ seus maridos graciosamente, Lisboa Occidental: Manoel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Ofício

DiCaprio, Lisa, Merry Wiesner (eds.) (2000), Lives and voices. Sources in European Women's History, Boston and New York: Houghton Mifflin Company

Diretório dos Índios, Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário, http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm (consultado em 31/10/2020)

Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo, vol. XXIV: cartas Régias e Provisões, 1730–1739, Archivo do Estado de S. Paulo (1898), São Paulo: Typ. Casa Ecletica

Ferreira, António (1757), Luz verdadeira e exame recopilado de toda a cirurgia, Lisboa: Na Officina de Joseph Felippe

Figueiredo, Jozé Anastacio de (1790), Synopsis chronologica de subsidios ainda os mais raros para a Historia e estudo critico da legislação portugueza. Desde 1143 Até 1549, 2 tomos, Lisboa: Officina da Academia Real das Sciencias de Lisboa

Fragoso, Baptista (1652), Regimen Christianae Reipublicae, tomus III. Qui oeconomicam continet; ac patrum familias in filios, & in domesticos; & filiorum ac domesticorum parentes, ac dominos, obligationes explicat, Lugdunum: Sumpt. Philippi Borde

Freire, Pascoal José de Melo (1785), Instituições de Direito Criminal Português, http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1012.pdf (consultado em 31/10/2020)

Freire, Pascoal José de Melo (1789), Instituições de Direito Civil Português, https://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1563.pdf (consultado em 31/10/2020)

Freitas, Serafim de ([1625] 1983), Do Justo Império Asiático dos Portugueses, 2 vols., Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica

Fuero Juzgo en Latin y Castellano ([654?] 1815), La Real Academia Española, Madrid: Impressor da Câmara de S.M.

Gaio ([161?] 2010), Instituições. Direito Privado Romano, Fundação Lisboa: Calouste Gulbenkian

Galeno ([130–200?] 2010), Del uso de las partes, Madrid: Editorial Gredos

Gândavo, Pero de Magalhães de ([1576] 2004), História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil, Lisboa: Assírio & Alvim

Gay, López (1964), El matrimonio de los japoneses. Problema y soluciones segun un ms. inédito de Gil de la Mata, S. J. (1547–1599), Roma: Libreria dell'Università gregoriana

Gomes, Álvaro ([1542] 1966), Comentário ou censuras ao registro da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris, Lisboa: Instituto de Alta Cultura

Gonçalves, Rui ([1555] 1992), Dos privilegios & praerogativas q ho genero feminino tẽ por Direito Comũ & Ordenações do Reyno mais que ho genero masculino, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa

Henriques, Francisco da Fonseca (1710), Medicina lusitana, e soccorro delphico a os clamores da naturaleza humana, para total profligaçaõ de seus males, Amsterdam: Miguel Diaz

Herckman, Elias ([1639] 1886), Descripção geral da Capitania da Parahyba, in: Revista do Instituto Archeologico e Geographico da Pernambucano (Recife), vol.V, n. 31, 239–288

Herculano, Alexandre (1858), Portvgaliae monvmenta historica: a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum, Olisipone: Typis Academicis, Leges et Consvetudines, volvmen I, fascicvlvs II

Ilha, Frei Manuel da ([1621] 1975), Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil. 1584–1621, Petrópolis: Vozes

Imperatoris Justiniani. Institutionum libri IV: os quatro livros das Instituiçõens ou principios do direito civil do Emperador Justiniano: ás quaes se ajunta huma traducçam no nosso idioma portuguez por Nuno Freire da Silva (1740), Lisboa Occidental: na Offic. dos herd. de Antonio Pedrozo Galram

Instituição da Companhia Geral de Pernambuco, e Paraíba (1776), Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo

Jesus, Gertrudes Margarida de (1761), Primeira carta apologetica, em favor, e defensa das mulheres, Lisboa: Francisco Borges de Sousa

Lardizabal y Uribe, Manuel ([1782] 2003), Discurso sobre las penas, Madrid: Don Joachin Ibarra; Biblioteca Universal Virtual, http://www.biblioteca.org.ar/libros/70806.pdf (consultado em 31/10/2020)

Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio ([1256–1265?] 1807), Cotejados por la Real Academia de la Historia, 3 tomos, Madrid: Imprenta Real

Leao, Duarte Nunes de (1569), Leis extrauagantes / collegidas e relatadas pelo licenciado Duarte Nunez do Liam per mandado do muito alto & muito poderoso Rei Dom Sebastiam nosso Senhor, Lisboa: per Antonio Gonçaluez

Ledesma, Petro de ([1592] 1595), Tractatus de Magno Matrimonii Sacramento: Super Doctrinam Angelici Doct. in Aliquibus Additionum ad Tertiam Partem. Summa de Theologia moralis, Venetiis: Marcum Antonium Zalterium

Leite, Serafim (1958), Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil, vol. 3 (1558–1563), São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo

Leite, Serafim (1957a), Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil, vol. 2 (1553–1558), São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo

Leite, Serafim (1957b), Monumenta Brasiliae, vol. 2 (1553–1558), Roma: Monumenta Historica S.I.

Leite, Serafim (1956a), Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil, vol. 1 (1538–1553), São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo

Leite, Serafim (1956b), Monumenta Brasiliae, vol. 1 (1538–1553), Roma: Monumenta Historica S.I.

Livro das Leis e Posturas ([1249?] 1971), Silva, Nuno Espinosa Gomes da, Maria Teresa Campos Rodrigues (prefácio, leitura paleográfica), Lisboa: Universidade de Lisboa, Faculdade de Direito

Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Paraíba (1948), Recife: Imprensa Oficial

Lusitano, Amatus ([1620] 2010), Centúrias de Curas Medicinais, vol. II, Lisboa: CELOM

Malicia dos homens contra a bondade das mulheres: embargos, que os homens põem à primeira parte. Mostra-se os males de que saõ causa (1759), parte segunda, escrita por M. D. M. C. D. M. A. E. C., Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Sousa, Biblioteca Nacional, microfilme, F 3668

Melo, Francisco Manuel de ([1651] 1820), Carta de guia de casados, paraque pello caminho da prudência se acerte com a casa do descanso, Londres: Na Officina de T. C. Hansard

Metzler, Josef (ed.) (1991), America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592, vol. II, Città del Vaticano

Nóbrega, Manuel da (1955), Cartas do Brasil e mais escritos, Coimbra: por Ordem da Universidade

Nova relação contra as mulheres ou parvoíces dos seus enfeites (17--?), Biblioteca Nacional de Portugal, microfilme, F 7793

O Sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Portuguez (1781), vol. II, Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno

Ordenações Afonsinas [1446?], Reprodução fac-simile da edição de 1792 (1998), 5 livros, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Ordenações del-Rei Dom Duarte ([?] 1988), Albuquerque, Martim de, Eduardo Borges Nunes (eds.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Ordenações Manuelinas [1512], Reprodução fac-simile da edição de 1797 (2006), 5 livros, Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian

Pereira, Nuno Marques (1760), Compendio narrativo do peregrino da America, em que se trata, vários discursos espirituais, e moraes, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela malicia diabólica no Estado do Brasil, Lisboa: Na Offic. De Antonio Vicente da Silva

Perim, Damião de Froes (1740), Teatro heroino abcedario [sic] historico e catalogo das mulheres illustres em armas, letras, acçoens heroicas, e artes liberaes, tomo II, Lisboa occidental: Na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real

Perim, Damião de Froes (1736), Teatro heroino abcedario [sic] historico e catalogo das mulheres illustres em armas, letras, acçoens heroicas, e artes liberaes, tomo I, Lisboa occidental: Na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real

Pharr, Clyde, Theresa Sherrer Davidson, Mary Brown Pharr (eds.) (2001), The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions, New York: The Lawbook Exchange

Pisan, Cristina ([1405] 1987), O Espelho de Cristina, Lisboa: Biblioteca Nacional

Portugal, Domingos Antunes (1699), Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae, tomus secundus, Lugduni: Anisson & Posuel

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações e confissões de Pernambuco 1593–1595 ([1593–1595] 1984), Mello, José António Gonsalves de (prefácio), Recife: Fundarpe, Diretorial de Assuntos Culturais

Ramos, Adauto, Zilma Ferreira Pinto ([1671–1847] 2012), Processo do pio legado de Anna da Silveira 1671–1847, João Pessoa: Sal da Terra

Rebello, Bartholomeu Coelho Neves (1773), Discurso sobre a inutilidade dos esponsais dos filhos celebrados sem consentimento dos pais, Lisboa: Francisco Sabino dos Santos

Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774), Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa

Relaçaõ fiel e verdadeira das disputas, que huma mulher casada de fresco teve com seu marido pela naõ querer levar a ver as luminarias, e o fogo: obra muito util, e necessaria a todos utriusque sexus, que tiverem tentações de se casar, e à quelles, que já gemerem no cativeiro (1785), Lisboa: Na Offic. Patr. de Francisco Luiz Ameno, Biblioteca Nacional de Portugal, microfilme, F 3125

Repertorio Chronologico das Leis, Pragmáticas, etc. (1783), Por J. P. D. R. X. D. S., Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno

Resolução 76, de 17 de julho de 1822, Biblioteca Digital de Direito Registral, https://arisp.wordpress.com/2011/03/11/resolucao-76-de-17-de-julho-de-1822/ (consultado em 31/10/2020)

Sá, Diogo de ([1557] 2000), Tratado dos estados eclesiásticos e seculares. Transcrito em: Gomes, Ana Cristina Cardoso da Costa, Diogo de Sá e o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557), Lisboa (dissertação de mestrado em História Moderna apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Salvador, Frei Vicente ([1627] 2011), História do Brazil, Curitiba: Juruá

Sanches, Francisco ([1577–1649] 1999), Obra filosófica, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda

Santos, Torres de (1756), Promptuario pharmaco, e cirurgico, em que se acháram limitados os pezos, quantidades, fórmas, e disposições de muitos, e singulares remedios simples, e compostos, contra as muitas, e graves enfermidades, que afflingem o corpo humano, Lisboa: Na Officina de Manoel Soares

Silva, Antonio de Morais e (1823), Diccionario da Lingua Portugueza, Lisboa: Na Typographia de M. P. de Lacerda

Silva, António Delgado da (1842), Supplemento à Collecção da Legislação Portugueza desde a última Compilação das Ordenações – 1750 a 1762, Lisboa: Typografia Maigrense

Silva, António Delgado da (1830), Collecção da Legislação Portugueza desde a última Compilação das Ordenações – 1750 a 1762, Lisboa: Typografia Maigrense

Silva, António Delgado da (1829), Collecção da Legislação Portugueza desde a última Compilação das Ordenações – 1763 a 1774, Lisboa: Typografia Maigrense

Silva, António Delgado da (1828a), Collecção da Legislação Portugueza desde a última Compilação das Ordenações – 1775 a 1790, Lisboa: Maigrense

Silva, António Delgado da (1828b), Collecção da Legislação Portugueza desde a última Compilação das Ordenações – 1791 a 1801, Lisboa: Maigrense

Silva, Innocencio Francisco da (1859), Diccionario Bibliographico Portuguez, vol. II, Lisboa: Na Imprensa Nacional

Silva, José Justino de Andrade (1859), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1683–1700, Lisboa: Imprensa de Nacional

Silva, José Justino de Andrade (1857), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1675–1683 e Suplemento à Segunda Série 1641–1683, Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza

Silva, José Justino de Andrade (1856a), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1640–1647, Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza

Silva, José Justino de Andrade (1856b), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1657–1674, Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza

Silva, José Justino de Andrade (1856c), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1648–1656, Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza

Silva, José Justino de Andrade (1855a), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. Compilada e Annotada. 1613–1619, Lisboa: Imprensa Nacional

Silva, José Justino de Andrade (1855b), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1620–1627 Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza

Silva, José Justino de Andrade (1855c), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1634–1640, Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza

Silva, José Justino de Andrade (1854), Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. 1603–1612, Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza

Sousa, Gabriel Soares de ([1587] 1851), Tratado descriptivo do Brazil em 1587, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert

Sousa, Joaquim José Caetano Pereira e (1825), Esboço de hum diccionario juridico, theoretico, e practico, remissivo ás leis compiladas, e extravagantes, 3 vols., Lisboa: Na Typographia Rollandiana
Sousa, Joaquim José Caetano Pereira e (1820), Primeiras Linhas sobre o Processo Criminal, Lisboa: Na Typografia Rollandiana
Sousa, Joaquim José Caetano Pereira e (1803), Classes dos crimes, por ordem systematica, com as penas correspondentes, segundo a legislação atual, Lisboa: na Regia Officina Typografica
Suárez, Francisco (1944), Selection from three works, vol. II, Oxford: Clarendon Press
Valasco, Alvaro (1608), Decisionum, consultationum ac rerum iudicatarum in regno Lusitaniæ, Liber Secundus, Francofurti: Collegio Musarum Paltheniano
Valasco, Thomas [Vaz, Tomé] (1731), Allegationes super varias materias, opus omnibus Juris Pontificii, et Caesarei, Conimbricae: Ludovicum Secco Ferreira
Vera cruz, Fray Alonso de la ([1556] 2007), Espejo de los cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana, Ponce, Carolina, Yail Medina, Leslie Martínez (eds.), México: Publidisa
Vide, Sebastião Monteiro da (1853), Regimento do Auditorio Ecclesiastico do Arcebispado da Bahia, metropoli do Brasil, São Paulo: Na Typographia 2 de dezembro de Antonio Louzada Antunes
Vitoria, Francisco de ([1531] 2005), Sobre el matrimonio, Delgado, Luis Frayle (estudio preliminar, traducción y notas), Salamanca: Editorial San Estaban
Vitoria, Francisco de (1946), Derecho natural y das gentes, Buenos Aires: Emecé Editores
Vitoria, Francisco de ([1532] 1928), Relecciones de indios y del derecho de la guerra, Madrid: Espasa, Caples

Bibliografia

Abreu, Darlene (2005), Women's property, women's lives: a look at early modern Portugal, in: Portuguese Studies Review 13:1–2, 287–303
Aguiar, Marcos Magalhães de (2001), Rapto, violação e sedução de mulheres na Capitania de Minas Gerais, in: Silva (coord.), 49–64
Albuquerque, Martim de (1983), História da legislação e jurisprudência em Portugal. Separata do número especial do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra, Coimbra
Algranti, Leila Mezan (1992), Honradas e devotas: Mulheres da colônia (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750–1822), São Paulo (tese de doutoramento em História apresentada à Universidade de São Paulo)
Almeida, Horácio de (1966), História da Paraíba, 2 vols., João Pessoa: Imprensa Universitaria da Paraiba

Almeida, Rita Heloísa (1997), O Diretório dos Índios. Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII, Brasília: Editora Universidade de Brasília

Almeida, Suely Creusa Cordeiro de (2003), O Sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português, Recife (tese de doutoramento em História apresentada à Universidade Federal de Pernambuco)

Alves, Silvia (2009), Punir e humanizar. O Direito Penal setecentista, Lisboa (tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa)

Alves, Silvia (2011), Infirmitas sexus, animi levitas: notas sobre a punição das mulheres na vigência das Ordenações Filipinas, in: Estudos em memória do Prof. J. L. Saldanha Sanches, Coimbra: Editora Coimbra, 1119–1162

Araujo, Danielle Regina Wobeto de, Gabrielle Stricker do Valle (2019), Processo dos delitos e das heresias. Um guia de leitura das Ordenações Filipinas (1603) e do Regimento Inquisitorial (1640), Porto Alegre: Editora Fi

Azevedo, Thales de (1961), Familia, casamento e divórcio no Brasil, in: Journal of Inter-American Studies 3:2, 213–237, https://doi.org/10.2307/164972

Badinter, Elizabeth (1980), Um Amor Conquistado: o mito do amor materno, Rio de Janeiro: Nova Fronteira

Barbosa, Maria do Socorro Ferraz, Vera Lúcia Costa Acioli, Virgínia Maria Almoêdo de Assis (2009), Pernambuco (2006), in: Santos (ed.), 105–194

Barnett, Hilaire (1998), Introduction to Feminist Jurisprudence, London: Cavendish Publishing Limited

Barreto, Luís (2001), Do Experiencialismo no renascimento português, in: Calafate (dir.), 23–34

Batlan, Felice (2005), Engendering Legal History, in: Law & Social Inquiry 30:4, 823–851, https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2005.tb01147.x

Beirante, Maria Ângela da Rocha (1986), As mancebias nas cidades medievais portuguesas, in: A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Colóquio 20–22 de março de 1985. Actas, Coimbra: Instituto de História Economica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, vol. 1, 221–241

Bellini, Lígia (2014), A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial, Salvador: EDUFBA

Bethell, Leslie (1991), Colonial Brazil, Cambridge: Cambridge University Press

Bicalho, Maria Fernanda, Virgínia Almoêdo de Assis, Isabele de Matos Mello (orgs.) (2017), Justiça no Brasil Colonial. Agentes e práticas, São Paulo: Alameda

Bosi, Alfredo (1992), Dialética da colonização, São Paulo: Companhia das Letras

Boxer, Charles (1977), A mulher na expansão ultramarina ibérica. 1415–1815. Alguns factos, ideias e personalidades, Lisboa: Livros Horizonte

Boxer, Charles (1981), A Igreja e a expansão ibérica (1440–1770), Lisboa: Edições 70

Braga, Isabel Drummond (2003), A Bigamia em Portugal na Época Moderna, Lisboa: Hugin

Braga, Isabel Mendes Drumond, Margarita Torremocha Hernández (coords.) (2015), As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, https://doi.org/10.14195/978-989-26-1033-7

Braga, Paulo Drumond (2010), Filhas de Safo. Uma história da homossexualidade feminina em Portugal, Alfragide: Texto Editores

Brigas, Míriam Cláudia de Sousa Silva e Afonso (2012), As relações de poder na construção do Direito da Família português: 1750–1910, Lisboa (tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa)

Bullough, Vern, James Brundage (1996), Handbook of Medieval Sexuality, New York and London: Garland Publishing

Burke, Peter (1997), Gilberto Freyre e a nova história, in: Tempo Social, Rev. Sociol. USP S. Paulo 9:2, 1–12, https://doi.org/10.1590/S0103-20701997000200001

Cabral, Gustavo Machado (2017), Literatura Jurídica na Idade Moderna: As decisiones no reino de Portugal (séculos XVI a XVII). Rio de Janeiro: Lumen Iuris

Caetano, Marcelo (2000), História do direito português (Sécs. XII–XVI), Lisboa / São Paulo: Verbo

Caetano, Marcelo (1965), Recepção e execução dos Decretos do Concílio de Trento em Portugal, Lisboa

Calafate, Pedro (2001), A mundividência de António Vieira, in: Calafate (dir.), 703–731

Calafate, Pedro (dir.) (2001), História do pensamento português, vol. II: Renascimento e Contra-Reforma, Lisboa: Caminhos

Calainho, Daniela Buono, (2006), Agentes da fé: familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial, Bauru, SP: EDUSC

Camarinhas, Nuno (2009), O Aparelho Judicial Ultramarino Português. O Caso do Brasil (1620–1800), in: Almanack brasiliense (São Paulo) 9, 84–102, https://doi.org/10.11606/issn.1808-8139.v0i9p84-102

Cardoso, Ciro Flamarion, Ronaldo Vainfas (orgs.) (1997), Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia, Rio de Janeiro: Campus

Carpine, João de Pian del, Guilherme de Rubric, João de Montercorvino, Odorico de Pordenome (2005), Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245–1330), Porto Alegre / Bragança Paulista: EDIPUCRS / EDUSF

Carvalho, Eduardo Silva (1893), As formas do regimen matrimonial, Villa Nova de Famalicão: Tip. Minerva

Carvalho, Joaquim Ramos de (2013), Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna, in: Monteiro, Nuno Gonçalves (coord.), História da vida privada em Portugal, vol. II: A Idade Moderna, Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 32–57

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de (2009), Le mariage des infidèles au XVIe siècle: doutes missionnaires et autorité pontificale, in: Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, tome 121:1. Administrer les sacrements en

Europe et au Nouveau Monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta, 95–121, https://doi.org/10.3406/mefr.2009.10579

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de (2010), La liberté du sacrement Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial, in: Annales. Histoire, Sciences Sociales 65:6, 1349–1383, https://doi.org/10.1017/S0395264900037471

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de (2011), O Ideal de uma sociedade escravista cristã: direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil Colônia, in: Feitler / Souza (orgs.), 355–397

Castro, Artur De, Mário Reymão Nogueira (1930), História do Direito Português. Direito de família: casamento e regime de bens, Coimbra: Atlântida

Castro, José de (1944), Portugal no Concílio de Trento, Lisboa: Uniao Grafica

Chaudhuri, Nupur, Cherry Katz, Mary Perry (2010), Introduction, in: Chaudhuri, Nupur, Cherry Katz, Mary Perry (eds.), Contesting Archives: Finding women in the sources, Chicago: University of Illinois Press, xiii–xxiv

Cleminson, Richard, Francisco Vázquez García (2013), Sex, identity and hermaphrodites in Iberia, 1500–1800, New York: Routledge

Coelho, António Borges (2018), Inquisição de Évora. 1533–1668, Lisboa: Caminho

Cora, Enrique ÁLvarez (1997), Derecho sexual visigótico, in: Historia, Intituciones, Documentos (Sevilla) 24, 1–51

Costa, Mario Júlio de Almeida (1965), A adopção na História do Direito Português. Separata da Revista Portuguesa de História, tomo XII, Coimbra: Universidade de Coimbra

Countinho Silva, Luisa Stella de Oliveira (2020), As dotadas e meeiras da Capitania da Paraíba. Os regimes de bens do casamento na colonização do Brasil, 1661-1822, in: Luso Brazilian Review 57, 30–57

Coutinho Silva, Luisa Stella de Oliveira (2019), O saber médico e o corpo das mulheres no Brasil Colonial: a tradição médica da metrópole na Capitania da Paraíba, in: Iberoamericana 19:71, 145–172

Coutinho Silva, Luisa Stella de Oliveira (2013), As primeiras mulheres da Capitania da Paraíba: História e Direito no Brasil colonial, Lisboa (dissertação de mestrado em Ciências Histórico-Jurídicas apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa)

Couto, Jorge (2011), A Construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos, Rio de Janeiro: Forense

Crenshaw, Kimberle (1991), Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color, in: Stanford Law Review 43:6, 1241–1299, https://doi.org/10.2307/1229039

Cruz, Francisco Ignacio dos Santos (1984), Da prostituição na cidade de Lisboa, Lisboa: Publicações Dom Quixote

Cunha, Manoela Carneiro da (2012), Índios no Brasil: história, direitos e cidadania, São Paulo: Claro enigma

Cunha, Maria de Fátima da (2000), Mulher e historiografia: da visibilidade à diferença, in: História & Ensino (Londrina) 6, 141–161, https://doi.org/10.5433/2238-3018.2000v6n0p141
D'Armada, Fina (2006), Mulheres navegantes no tempo de Vasco da Gama, Lisboa: Ésquilo
Dahl, Tove Stang (1986), Women's law: methods, problems, values, in: Contemporary Crises 10:4, 361–371, https://doi.org/10.1007/BF00728880
Diálogos das grandezas do Brasil (1977), São Paulo: Melhoramentos
Drakopoulou, Maria (2018), Feminist historiography of Law: an exposition and proposition, in: Dubber / Tomlins (eds.), 603–620, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198794356.013.32
Dubber, Markus, Christopher Tomlins (eds.) (2018), The Oxford handbook of Legal History, Oxford: Oxford University Press, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198794356.001.0001
Dutra, Francis (2001), Os dotes dos hábitos das ordens militares de Santiago e de Avis em Portugal e no Brasil do século XVII, in: Silva (coord.), 163–175
Duve, Thomas (2013), European Legal History – Global Perspectives: working paper for the colloquium 'European Normativity – Global Historical Perspectives', Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2013–06, https://doi.org/10.2139/ssrn.2292666
Ehalt, Rômulo da Silva (2017), Jesuits and the problem of slavery in Early Modern Japan (tese de doutorado apresentada à Tokyo University of Foreign Studies)
Feijó, Torres (2005), Cartas apologéticas, cartas polemistas. As cartas apologéticas de Gertrudes Margarida de Jesus. Argumentaçom e inovaçom, in: Anastácio, Vanda (coord.), Correspondências. Usos da carta no século XVIII, Lisboa: Edições Colibri, 223–253
Feitler, Bruno (2011), Poder Episcopal e Inquisição no Brasil: o juízo eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião Monteiro da Vide, in: Feitler / Souza (orgs.), 85–110
Feitler, Bruno (2003), Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil, Leuven: Leuven University Press
Feitler, Bruno, Evergton Souza (orgs.) (2011), A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, São Paulo: Editora Unifesp
Feretti, Angelo (1884), Canossa: studi e ricerche, Firenze, Torino, Roma: Ermanno Loescher
Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1995), Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica. 1400–1700, Porto: Instituto da Cultura Portuguesa. Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Ferreira, Maria Luísa Ribeiro (2001), Álvaro Gomes, in: Calafate (dir.), 125–140
Fisher, Andrew, Mathew O'Hara (ed.) (2009), Imperial subjects. Race and identity in Colonial Latin America, Durham and London: Duke University Press, https://doi.org/10.1215/9780822392101
Flores, Moacyr (1996), Dicionário de História do Brasil, Porto Alegre: EDIPUCRS

Freitas, Décio (2004), República de Palmares. Pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII, Maceió: UFAL
Freyre, Gilberto (2006), Casa-Grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, São Paulo: Global
Garcia, Elisa Frühauf (2019), Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil), in: Nuevo Mundo – Mundos Nuevos, https://doi.org/10.4000/nuevomundo.75613 (consultado em 31/10/2020)
García Martín, Javier (2004), Costumbre y fiscalidad de la dote: las Leyes de Toro entre Derecho Común Germánico y Ius Commune, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho
Gil, Pedro Ortego (2015), Frágiles y sagaces: notas sobre dolo y punición de las mujeres en la Edad Moderna, in: Caballero, Francisco Luis Pacheco (coord.), Mujeres y Derecho. Una Perspectiva Histórico-jurídica. Encuentro de Historiadores del Derecho. Actas, Barcelona: Associació Catalana d'Història del Dret "Jaume de Montjuic", 187–262
Gilissen, John (2008), Introdução histórica ao Direito, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
Goldschmidt, Eliana Rea (2004), Casamentos mistos – liberdade e escravidão em São Paulo colonial, São Paulo: Annablume, Fapesp
Gomes, Flávio dos Santos (2010), Africans and slave marriages in eighteenth-century Rio de Janeiro, in: The Americas 67:2, 153–184, https://doi.org/10.1017/S0003161500005435
Gonçalves, Regina Célia (2007), Guerras e açucares. Política e economia na Capitania da Paraíba – 1585–1630, Bauru: EDUSC
Gouveia, Jaime Ricardo (2015), A quarta porta do inferno: a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640–1750), Chiado Editora
Graziosi, Marina (2004), En los origines de lo machismo jurídico. La idea de inferioridad de la mujer en la obra de Farinacio, in: Pérez Álvarez, Fernando (ed.), Serta. In memoriam Alexandri Baratta, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1067–1082
Harding, Sandra (ed.) (1987), Feminism and methodology, Bloomington and Indianopolis: Indiana University Press
Hecker, Eugene (2005), A Short History of Women's Rights, New York: Cosimo
Herculano, Alexandre (1866), Estudos sobre o casamento civil, Lisboa: Antiga Casa Betrand – José Bastos & Cª Editores
Herzog, Tamar (2015), Frontiers of possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas, Cambridge (MA) / London: Harvard University Press, https://doi.org/10.4159/harvard.9780674735804
Hespanha, António Manuel (2015), Como os juristas viam o mundo, 1550–1750: Direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes, Leipzig: Amazon
Hespanha, António Manuel (2010), Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime, São Paulo: Annablume

Hespanha, António Manuel (2006), A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime, in: Tempo [online] 11, núm. 21, 121–143, http://dx.doi.org/10.1590/S1413–77042006000200009 (consultado em 31/10/2020)

Hespanha, António Manuel (2005), As fronteiras do poder. O mundo dos rústicos, in: Revista Seqüência 51, 47–105, https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15171 (consultado em 31/10/2020)

Jaffary, Nora E., Jane E. Mangan (2018), Women in Colonial Latin America, 1526 to 1806: texts and contexts, Indianapolis, Cambridge (MA): Hackett Publishing Company

Joffilly, Irineu (1977), Notas sobre a Parayba, Brasília: Thesaurus

Kimble, Sara, Marion Rowekamp (2017), New perspectives on European Women's Legal History, New York and London: Routledge, https://doi.org/10.4324/9781315739564

Krops, Claudia (1997), European women's studies guide II, Utrecht: Wise

Kunzel, Regina (2014), The flourishing of Transgender Studies, in: TSQ: Transgender Studies Quarterly 1:1–2, 285–97, https://doi.org/10.1215/23289252-2399461

Lage, Lana (2011), As Constituições da Bahia e a reforma tridentina do Clero no Brasil, in: Feitler / Souza (orgs.), 147–178

Langfur, Hal (2014), Native Brazil. Beyond the convert and the cannibal, 1500–1900, Albuquerque: University of New Mexico Press

Lavrin, Asunción (1992), Sexuality & marriage in colonial Latin America, Lincoln (NE) and London: University of Nebraska Press

Leal, José (1990), Dicionário biobibliográfico paraibano, João Pessoa: FUNCEP

Lewin, Linda (2003), Surprise heirs, vol. I: illegitimacy, patrimonial rights, and legal nationalism in Luso-Brazilian inheritance, 1750–1821, Stanford: Stanford University Press

Lewin, Linda (1987), Politics and parentela in Paraiba: a case study of family-based oligarchy in Brazil, Princeton (NJ): Princeton University Press, https://doi.org/10.1515/9781400858286

Lins, Guilherme Gomes da Silveira d'Avila (2007), Governantes da Paraíba Colonial (1585–1808). Uma revisão crítica da relação nominal e cronológica, João Pessoa: Edições Fotograf

Lins, Guilherme Gomes da Silveira d'Avila (2005a), O governo de Feliciano Coelho de Carvalho na capitania da Paraíba, João Pessoa: Edição do Autor

Lins, Guilherme Gomes da Silveira d'Avila (2005b), O governo de Frutuoso Barbosa, segundo capitão e governador da capitania da Paraíba, João Pessoa: Edições Fotograf

Lustosa, Fernanda Mayer (2005), Marranismo na Paraíba: adaptação e resistência, in: Carneiro, Maria Luiza Tucci, Lina Gorenstein (orgs.), Ensaios sobre a intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo, São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 27–38

Machado, Emily de Jesus (2016), Mulheres inquietas: bigamia feminina no Atlântico português (séculos XVI–XIX), Salvador (dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal Da Bahia)

Machado, Maximiliano Lopes (1977), História da Província da Paraíba, João Pessoa: Editora Universitária / UFPb

MacKinnon, Catherine (1987), Feminism unmodified: discourses on life and Law, Cambridge (MA) / London: Harvard University Press

Magaldi, Ana Maria Bandeira de Mello, Luciano Raposo de Almeida Figueiredo (1985), Quitandas e quitutes: estudo sobre rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial, in: Cadernos de Pesquisa / Fundação Carlos Chagas 54, 50–61

Marcilio, Maria Luiza (1967), La ville de Sao Paulo: peuplement et population. 1750–1850, Paris (tese de doutorado apresentada à Université de Paris-Sorbonne)

Marcocci, Giuseppe, José Pedro Paiva (2013), História da Inquisição Portuguesa (1536–1821), Lisboa: A esfera dos livros

Mariano, Serioja Cordeiro (2005), Família e relações de poder na capitania da Paraíba: o governo de Jerônimo de Melo e Castro (1764 a 1797), in: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico e de Antigo Regime: poderes e sociedade, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1–15

Mariz, Celso (1980), Apanhados históricos da Paraíba, João Pessoa: Editora Universitária / UFPb

Matos, Maria Izilda Santos de (2013), História das Mulheres e das relações de gênero: campo historiográfico, trajetórias e perspectivas, in: Mandrágora 19, 5–15, https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v19n19p5-15

Mattoso, José (dir.) (2011), História da Vida Privada em Portugal, vol. 1: A Idade Média, Souza, Bernardo Vasconcelos e (ed.), 2ª ed., Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates

Mattoso, José (2013), Poderes invisíveis. O imaginário medieval, Lisboa: Temas e Debates

Mauro, Frédéric (coord.) (1991), O Império luso-brasileiro: 1620–1750 (Nova História da Expansão Portuguesa, vol. 7), Lisboa: Estampa

Maxwell, Kenneth (2003), Naked tropics, Routledge: New York and London

Meadow, Tey (2010), "A Rose is a Rose": On producing legal gender classifications, in: Gender and Society 24:6, 814–837, https://doi.org/10.1177/0891243210385918

Mello, Marcia Eliane Alves de Souza e (2005a), As Apelações de Liberdade dos índios na América Portuguesa (1735–1757), in: ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História, Londrina, 1–8

Mello, Marcia Eliane Alves de Souza e (2005b), Desvendando outras Franciscas: cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa, in: Portuguese Studies Review 13:1–2, 331–346

Menezes, Mozart Vergetti de (2005), Colonialismo em ação – fiscalismo, economia e sociedade na capitania da Paraíba (1647–1755), São Paulo (tese de dou-

torado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo)
Merêa, Manuel Paulo (2007), Sinopse histórica da adoção, in: Merêa, Manuel Paulo, Estudos de História do Direito I, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 327–350
Merêa, Manuel Paulo (1952), Em torno do casamento de juras, in: Estudos de Direito Hispânico Medieval, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, vol. I, 151–171
Merêa, Manuel Paulo (1913), Evolução dos regimes matrimoniais, Coimbra: Imprensa da Universidade
Metcalf, Alida (2005), Go-Betweens and the colonization of Brazil. 1500–1600, Austin: University of Texas Press
Metcalf, Alida (1991), Searching for the slave family in colonizal Brazil: a reconstruction from São Paulo, in: Journal of Family History 16:3, 283–297, https://doi.org/10.1177/036319909101600305
Metcalf, Alida (1990), Women and means: women and family property in colonial Brazil, in: Journal of Social History 24:2, 277–298, https://doi.org/10.1353/jsh/24.2.277
Minto, David (2018), Queering Law's Empire: domination and domain in the sexing up of Legal History, in: Dubber / Tomlins (eds.), 641–659, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198794356.013.34
Myscofski, Carole (2013), Amazons, wives, nuns & witches: women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500–1822, Austin: University of Texas Press
Mohanty, Chandra Talpade (1988), Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses, in: Feminist Review 30, 61–88, https://doi.org/10.1057/fr.1988.42
Moncada, Luís Cabral de Oliveira (1948), O Casamento em Portugal na Idade Média. Estudos de História do Direito, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis
Monteiro, John Manuel (1994), Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo, São Paulo: Companhia das Letras
Monteiro, John (1999), The crises and transformations of invaded societies: coastal Brazil in the sixteenth century, in: Salomon, Frank, Stuart Schwartz (eds.), The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Cambridge: Cambridge University Press, vol. III, South America, part 1, 973–1024, https://doi.org/10.1017/CHOL9780521630757.015
Montenegro, Arthur Pinto de Miranda (1895), Do regimen dotal, Coimbra: Francisco França Amado
Mott, Luiz (2011), Pontas de lança do Mostreum Horrendum: comissários, qualificadores e notários do Santo Ofício na Bahia (1692–1804), in: Feitler / Souza (orgs.), 203–230
Mott, Luiz (1999), A Inquisição na Paraíba, in: Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba 31, 71–96 (cedido pelo autor)

Mott, Luiz (1993), Rosa egipcía: uma santa africana no Brasil, Rio de Janeiro: Editora Bertrand
Mott, Luiz (1988), Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição, in: Ciência e Cultura (SBPC / SP) 40, 120–139
Motta, Márcia Maria Menendes (2009), O direito à terra no Brasil. A gestação do conflito (1795/1824), São Paulo: Alameda
Mulvey, Patricia (1980), Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhood of colonial Brazil, in: Luzo-Brasilian Review 17:2, 275–276
Murphy, Kevin, Daniel Marshall, Zeb Tortorici (2014), Queering archives: historical unravellings, in: Radical History Review 120, 1–11, https://doi.org/10.1215/01636545-2703706
Narayan, Uma (1997), Restoring History and Politics to "Third-World Traditions." Contrasting the colonialist stance and contemporary contestations of sati, in: Narayan, Uma, Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism, New York and London: Routledge, 41–81
Nazzari, Muriel (2001a), O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600–1700, São Paulo: Companhia das Letras
Nazzari, Muriel (2001b), Sem perda da honra: a preservação da reputação feminina no Brasil colonial, in: Silva (coord.), 65–75
Neves, Guilherme Pereira das (2011), Perguntas a um Livro: as Constituições Primeiras de Monsenhor Monteiro da Vide e suas edições, in: Feitler / Souza (orgs.), 179–202
Neves, Guilherme Pereira das (1997), E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil: 1808–1828, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional
Novinsky, Anita Waingort (1976), Inquisição. Inventários de bens confiscados a cristãos-novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil – Século XVIII), Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda
Offen, Karen, Ruth Roach Pierson, Jane Rendall (1991) (eds.), Writing Women's History: international perspectives, Basingstoke and London: Macmillan, https://doi.org/10.1007/978-1-349-21512-6
Olival, Fernanda (2000), As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641–1789), Évora (tese de doutoramento apresentada à Universidade de Évora)
Oliveira, Elza Regis (2007), A Paraíba na crise do século XVIII: subordinação e autonomia, João Pessoa: Editora Universitária
Olsen, Frances (1990), The sex of Law, in: Kairys, David (ed.), The Politics of Law: A Progressive Critique, New York: Pantheon, 691–707
Paes, Mariana Armond Dias (2018), Escravos e terras entre posses e títulos: a construção social do direito de propriedade no Brasil (1835–1889), São Paulo (tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo)
Paiva, José Pedro (2011), D. Sebastião Monteiro da Vida e o Episcopado do Brasil em tempo de Renovação (1701–1750), in: Feitler / Souza (orgs.), 29–59

Paiva, Yamê Galdino de (2015), A demografia da Paraíba. Uma análise preliminar, 1774–1820, in: Anais de História de Além-Mar 16, 205–226
Paiva, Yamê Galdino de (2012), Vivendo à sombra das leis: Antonio Soares Brederode entre a justiça e a criminalidade. Capitania da Paraíba (1787–1802), João Pessoa (dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Paraíba)
Perrone-Moisés, Beatriz (2001), Civilizando a moral. Os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos Tupi da costa brasileira, in: Silva (coord.), 13–21
Perrone-Moisés, Beatriz (1992), Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVII a XVIII), in: Cunha, Manuela Carneiro da (org.), História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 115–131
Pessoa, Alfredo de Amorim (1887), História da prostituição em Portugal, Lisboa: Empreza Editora de F. Pastor
Pierson, Donald (1954), The family in Brazil, in: Marriage and Family Living 16:4, 308–314, https://www.jstor.org/stable/348433 (consultado em 31/10/2020)
Pinto, Irineu Ferreira (1977), Datas e notas para a História da Paraíba, João Pessoa: Editora Universitária / UFPb
Pitta, Sebastião da Rocha (1880), Historia da America portugueza: desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e setecentos e vinte e quarto, Lisboa: Francisco Arthur da Silva
Pizzorusso, Giovanni (2012), Il Padroado Régio Portoghese nela dimensione "globale" della Chiesa Romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento ao seicento, in: Pizzorusso, Giovanni, Gaetano Platania, Matteo Sanfilippo, Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet, Sette Città: Viterbo, 177–220
Plataforma SILB – Sesmarias do Império Luso-Brasileiro, http://www.silb.cchla.ufrn.br (consultado em 31/10/2020)
Polónia, Amélia (2005/2007), Women's contribution to family, economy and social range of maritime communities in sixteenth-century Portugal, in: Portuguese Studies Review 13:1–2, 269–285
Porto, Costa (1980), O sistema sesmarial no Brasil, Brasília: Editora Universidade de Brasília
Porto Alegre, Maria Sylvia (1993), Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da 'cultura de contato', São Paulo: Hucitec / ANPOCS
Prado, João Fernando Almeida (1984), A conquista da Paraíba, São Paulo: Companhia Ed. Nacional
Priore, Mary del (1995), Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colonial, Rio de Janeiro: José Olympio
Rajan, Rajeswari Sunder, You-me Park (2000), Postcolonial feminism / postcolonialism and feminism, in: Schwartz, Henry, Sangeeta Ray (eds.), A Companion

to Postcolonial Studies, Malden (MA) / Oxford: Blackwell Publishers, 53–71, https://doi.org/10.1002/9780470997024.ch3
Ramos, Arthur (2004), A mestiçagem no Brasil, Maceió: Edufal
Ramos, Donald (1975), Marriage and the family in colonial Vila Rica, in: The Hispanic American Historical Review 55:2, 200–225, https://doi.org/10.1215/00182168-55.2.200
Reynolds, Philip (2016), How marriage became one of the sacraments. The sacramental theology of marriage from its medieval origins to the Council of Trent, Cambridge: Cambridge University Press, https://doi.org/10.1017/CBO9781316536445
Ribeiro Júnior, José (2004), Colonização e monopólio no Nordeste brasileiro: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraiba (1759–1780), São Paulo: Hucitec
Rocha, Solange Pereira da (2007), Gente negra na Paraíba colonial: população, família e parentesco espiritual, Recife (Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal de Pernambuco)
Rosa, Maria de Lurdes (2011), Sagrado, devoções e religiosidade, in: Mattoso (dir.), 376–401
Rubert, Arlindo (1992), Historia de la Iglesia en Brasil, Madrid: Editorial Mapfre
Rubin, Gayle (1992), Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality, in: Vance, Carole (ed.), Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality, London: Pandora, 267–293
Russell-Wood, Anthony John (2005), Escravos e libertos no Brasil colonial, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
Russell-Wood, Anthony John (1977), Women and society in colonial Brazil, in: Journal of Latin American Studies 9:1, 1–34, https://doi.org/10.1017/S0022216X00019313
Saffioti, Heleieth Iara Bongiovani (1976), A mulher na sociedade de classes: mito e realidade, Rio de Janeiro: Vozes
Samara, Eni de Mesquita (1989), As mulheres, o poder e a família, São Paulo: Anpuh; Marco Zero; Fapesp
Samara, Eni de Mesquita (1997), A família no Brasil: História e Historiografia, in: História Revista 2:2, 7–21
Samara, Eni de Mesquita (2003), Família, mulheres e povoamento: São Paulo, século XVII, Bauru, SP: EDUSC
Samara, Eni de Mesquita (2004), A família brasileira, São Paulo: Brasiliense
Sanchez, Ángel (2012), Tradición clásica en el Jardín de Nobles Donzellas de Fray Martín Alonso de Córdoba, in: Calamvs Renascens 13, 1–21
Santos, Corcino Medeiros dos (ed.) (2009), Dossiê Projeto Resgate, 2ª Parte, in: História Digital (Brasília), ano 2, n. 2
Schwartz, Stuart (1988), Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550–1835, São Paulo: Companhia das Letras
Scott, Joan (1986), Gender: a useful category of historical analysis, in: The American Historical Review 91:5, 1053–1075

Seabra, Maria Judite de (1983), A mulher e o dote na segunda metade do século XVIII, in: Antropologia Portuguesa – CIAS – Centro de Investigação em Antropologia e Saúde 1, 43–80

Seixas, Wilson (1985), Viagem através da Província da Paraíba, João Pessoa: Secretaria de Educação

Serrão, José Vicente, Bárbara Direito, Eugênia Rodrigues, Susana Münch Miranda (eds.) (2014), Property rights, land and territory in the European overseas empires, Lisboa: CECH-IUL, https://doi.org/10.15847/cehc.prlteoe.945X000

Silva, Maria Beatriz Nizza da (2002), Donas e plebeias na sociedade colonial, Lisboa: Editorial Estampa

Silva, Maria Beatriz Nizza da (1999), Bígamas e seduzidas em Portugal e no Brasil, in: Batista, Ema Isabel Martins, Maria do Céu Borrecho (coords.), Faces de Eva. Estudos Sobre a Mulher, n. 1–2, Lisboa, 27–38

Silva, Maria Beatriz Nizza da (1993), Vida privada e quotidiano no Brasil na época de D. Maria I e D. João VI, Lisboa: Referência / Editorial Estampa

Silva, Maria Beatriz Nizza da (1992), Guia de História do Brasil colonial, Porto: Universidade Portucalense

Silva, Maria Beatriz Nizza da (1991), Women's History in Brazil: Production and Perspectives, in: Offen / Pierson / Rendall (eds.), 369–380, https://doi.org/10.1007/978-1-349-21512-6_20

Silva, Maria Beatriz Nizza da (1990), A documentação do Desembargo do Paço e a História da Família, in: Ler História 20, 61–78

Silva, Maria Beatriz Nizza da (1984), Sistema de casamento no Brasil colonial, São Paulo: T.A. Queiroz / EDUSP

Silva, Maria Beatriz Nizza da (coord.) (2001), Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil, Lisboa: Livros Horizonte

Silva, Maria Beatriz Nizza da (coord.) (1994), Dicionário da História da Colonização portuguesa no Brasil, São Paulo: Verbo

Silva, Maria Beatriz Nizza da (coord.) (1986), O Império Luso-Brasileiro:1750–1822 (Nova História da Expansão Portuguesa, vol. 8), Lisboa: Estampa

Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da (2006), História do Direito Português. Fontes do Direito, Lisboa: Fudação Calouste Gulbenkian

Silveira, Rosa Maria Godoy (2009), Paraíba (2002), in: Santos (ed.), 49–59

Slenes, Robert Wayne (2011), Na senzala, uma flor – esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX, Campinas: Editora da Unicamp

Smart, Carol (1989), Feminism and the power of Law, London and New York: Routledge

Smith, Roberto (2002), A Presença da componente populacional indígena na demografia histórica da capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII, Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasi-

leira de Estudos Populacionais, realizado em Outo Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002

Socolow, Susan Migden (2015), The women of colonial Latin America, New York: Cambridge University Press

Soihet, Rachel, História das Mulheres (1997), in: Cardoso / Vainfas (orgs.), 275–296

Sousa, Bernardo Vasconcelos e, José Augusto de Sotto Mayor Pizzaro (2011), A família – estruturas de parentesco e casamento, in: Mattoso (dir.), 126–143

Souza, Laura de Mello e (1998), Aspectos da histioriografia da cultura sobre o Brasil colonial, in: Freitas, Marcos Cezar (org.), Historiografia brasileira em Perspectiva, São Paulo: Contexto, 17–38

Souza, Laura de Mello e (1986), O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, São Paulo: Companhia das Letras

Souza, Thiago Melo de (2017), Mulheres bígamas e Inquisição no Recôncavo da Bahia colonial: casar e casar novamente (1695–1709), Salvador (dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal Da Bahia)

Souza, Grayce Mayre Bonfim (2009), Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição Portuguesa na Bahia (1692–1804), Salvador (tese de doutorado apresentada à Universidade Federal da Bahia)

Soyer, François (2012), Ambiguous gender in early modern Spain and Portugal. Inquisitors, doctors and the transgression of gender norms, Leiden, Boston: Brill, https://doi.org/10.1163/9789004232785

Spivak, Gayatri (1988), Can the subaltern speak?, in: Nelson, Cary, Lawrence Grossberg (eds.), Marxism and the Interpretation of Culture, Basingstoke: Macmillan, 271–313

Stoler, Ann Laura (2010), Carnal knowledge and Imperial power. Race and the Intimate in Colonial Rule, University of California Press: Berkeley & Los Angeles

Stoler, Ann Laura (2009), Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense, Princeton, NJ: Princeton University Press, https://doi.org/10.1515/9781400835478

Strange, Carolyn (2018), Femininities and masculinities: looking backward and moving forward in Criminal Legal Historical Gender Research, in: Dubber / Tomlins (eds.), 221–241, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198794356.013.61

Tavares, João de Lyra (1910–1911), Apontamentos para a história territorial da Parahyba, 2 vols., Paraíba: Imprensa Official

Thomas, Tracy, Tracey Jean Boisseau (2011), Feminist Legal History. Essays on Women and Law, New York and London: New York University Press

Vainfas, Ronaldo (2010), Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

Vainfas, Ronaldo (1995), A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial, São Paulo: Companhia das Letras

Vandenbogaerde, Sebastiaan, Iris Lellouche, Hélène Duffuler-Vialle, Sébastien Dhalluin, Bruno Debaenst (2016), (Wo)Men in Legal History, Lille: Centre d'Histoire Judiciaire

Varnhagen, Francisco Adolfo de (1857), História Geral do Brazil, vol. 2, Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert

Venâncio, Rentao Pinto (2007), Maternidade negada, in: Priore, Mary del (ed.), História das Mulheres no Brasil Colonial, São Paulo: Contexto, 189–222

Viana, Oliveira (2005), Populações meridionais, Brasília: Edições do Senado Federal

Vollendorf, Lisa, Grady Wray (2013), Gender in the Atlantic World: women's writing in Iberia and Latin America, in: Braun, Harald, Lisa Vollendorf (eds.), Theorising the Ibero-American Atlantic, Brill Leiden, Boston, 97–116, https://doi.org/10.1163/9789004258068_007

Wadsworth, James (2006), Agents of orthodoxy: honor, status, and the Inquisition in colonial Pernambuco, Brazil, Maryland: Rowman & Littlefield

Weisberg, Kelly (1993), Feminist Legal Theory: Foundations, Philadelphia: Temple University Press

Wehling, Arno (2004), Direito e justiça no Brasil colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751–1808), Rio de Janeiro: Renovar

Wehling, Arno, Maria José Wehling (2001), O Direito de família no mundo luso-brasileiro períodos pombalino e pós-pombalino, in: Silva (coord.), 155–163

Willems, Emilio (1953), The structure of the Brazilian family, in: Social Forces 31:4, 339–345, https://doi.org/10.2307/2573069

Xavier, Ângela Barreto, Fernanda Olival (2018), O Padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas, in: Xavier, Ângela Barreto, Federico Palomo, Roberta Stumpf (orgs.), Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI–XVIII), Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 123–160

This page intentionally left blank

About the Author

Luisa Stella de Oliveira Coutinho Silva is a researcher at the Max Planck Institute for European Legal History and is qualified to practice law in Portugal and Brazil. She studied law and psychology in Brazil and holds a MSc and PhD in Legal History from the Universidade de Lisboa. Her research focuses on women's legal history and the Portuguese Empire in the early modern period.

This page intentionally left blank



Mario G. Losano

Le tre costituzioni pacifiste

Il rifiuto della guerra nelle costituzioni
di Giappone, Italia e Germania

Global Perspectives on Legal History 14

Frankfurt am Main: Max Planck Institute
for European Legal History 2020.
408 p., € 26,38 D
ISBN 978-3-944773-26-1
eISBN 978-3-944773-27-8
Open Access Online Edition:
http://dx.doi.org/10.12946/gplh14

The three defeated Axis powers – Japan, Italy and Germany – incorporated a prohibition on wars of aggression into their democratic constitutions. This book covers the years of the Nuremberg and Tokyo Trials and the constituent assemblies of 1947–49 through to current debates on the adaptation of the pacifist articles in line with new "humanitarian" wars. Aspects relating to the birth of the three countries' constitutions are treated in great detail in three appendices.

Global Perspectives on Legal History is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany. As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law.
The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.
It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

Released volumes

14 | Mario G. Losano

Le tre costituzioni pacifiste.
Il rifiuto della guerra nelle costituzioni di Giappone, Italia e Germania

13 | Pilar Mejía, Otto Danwerth, Benedetta Albani (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el
Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX

12 | Otto Danwerth, Benedetta Albani, Thomas Duve (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el
virreinato del Perú, siglos XVI–XIX

11 | Massimo Brutti, Alessandro Somma (eds.)

Diritto: storia e comparazione.
Nuovi propositi per un binomio antico

10 | Gunnar Folke Schuppert

The World of Rules.
A Somewhat Different Measurement of the World

9 | Guido Pfeifer, Nadine Grotkamp (eds.)

Außergerichtliche Konfliktlösung in der Antike.
Beispiele aus drei Jahrtausenden

8 | Elisabetta Fiocchi Malaspina

L’eterno ritorno del *Droit des gens* di Emer de Vattel (secc. XVIII–XIX).
L’impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale

7 | Víctor Tau Anzoátegui

El Jurista en el Nuevo Mundo.
Pensamiento. Doctrina. Mentalidad

6 | Massimo Meccarelli, María Julia Solla Sastre (eds.)

Spatial and Temporal Dimensions for Legal History.
Research Experiences and Itineraries

5 | Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX

4 | Osvaldo Rodolfo Moutin

Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna.
Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)

3 | Thomas Duve, Heikki Pihlajamäki (eds.)

New Horizons in Spanish Colonial Law.
Contributions to Transnational Early Modern Legal History

2 | María Rosario Polotto, Thorsten Keiser, Thomas Duve (eds.)

Derecho privado y modernización.
América Latina y Europa en la primera mitad del siglo XX

1 | Thomas Duve (ed.)

Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches

More information on the series and forthcoming volumes: http://global.rg.mpg.de

This page intentionally left blank

This page intentionally left blank

MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY



This book studies the women of colonial Paraíba, a captaincy in north-eastern Brazil. Based on daily life cases from archives in Portugal and Brazil, it shows that the law of the metropole was not simply transplanted to the colony. Instead, it interacted with local normativities, providing options to women depending on the intersection of their status and condition, religion and sexuality. The study demonstrates the flexibility of sex and gender categories according to the practice of law.

http://global.rg.mpg.de

ISBN 978-3-944773-28-5

